Liliana Regalado de Hurtado
Hidefuji Someda
Editores

CONSTRUYENDO HISTORIAS

Aportes para la historia hispanoamericana a partir de las crónicas

Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2005

Universidad de Estudios
Extranjeros de Osaka

AUTORES

Andrés I. Prieto
Raúl Marrero-Fente
Sergio Barraza Lescano
Alicia Morales Peña
Mercedes de las Casas Grieve
Mariano Fazio
Gregorio Saldarriaga
Hidefuji Someda
Luigi Guarnieri Caló Carducci
Liliana Regalado de Hurtado
Amalia Castelli
Keiko Yoneda
Lidia Fossa
Catherine Poupeney Hart
Omar J. Ruiz Gordillo

CONSTRUYENDO HISTORIAS

Aportes para la historia hispanoamericana
a partir de las crónicas

Liliana Regalado de Hurtado
Hidefuji Someda
Editores

CONSTRUYENDO HISTORIAS

Aportes para la historia hispanoamericana a partir de las crónicas

Colaboración editorial de
Natalia del Águila y Valeria Neves

Pontificia Universidad Católica del Perú
Fondo Editorial 2005

Universidad de Estudios
Extranjeros de Osaka

Construyendo historias. Aportes para la historia hispanoamericana a partir de las crónicas
Primera edición: agosto de 2005
Tiraje, 500 ejemplares

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005
Plaza Francia 1164, Lima 1 – Perú
Teléfonos: (51 1) 330-7410, 330-7411
Fax: (51 1) 330-7405
Correo electrónico: <feditor@pucp.edu.pe>
Dirección URL: www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/

Diseño de interiores: Juan Carlos García M.
Diseño de cubierta: Atenea Ediciones

CREATIVE COMMONS

ISBN 9972-42-720-X
Hecho el depósito legal 2005-5280 en la Biblioteca Nacional del Perú

Impreso en el Perú - Printed in Peru

Índice

Presentación 9

Primera parte
Crónicas, métodos y fuentes

«De rebus gestis Ferdinandi Cortesii» y la «Conquista de México»: algunas consideraciones en torno a la metodología histórica de Francisco López de Gómara
Andrés I. Prieto 15

Teoría y práctica de los modelos historiográficos en la relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro
Raúl Marrero-Fente 37

La dinastía prehispánica de Fernando de Montesinos: identificación de su fuente
Sergio Barraza Lescano 57

Venezuela en *L'Histoire Nouveau Monde ou Description des Indes Occidentales* de Joanness de Laet
Alicia Morales Peña 83

La recuperación de una fuente primaria de la historiografía de la rebelión de Gonzalo Pizarro: la *Relación* de Polo Ondegardo
Mercedes de las Casas Grieve 101

Segunda parte
Crónicas, conquista y sociedad

El honor español en las crónicas americanas de los siglos XVI y XVII
Mariano Fazio Fernández 133

«La ruta hispánica de los hombres perversos: de Castilla al Perú». Dispositivos morales de los cronistas en tres levantamientos del siglo XVI
Gregorio Saldarriaga 167

Violencia de las letras en los textos andinos y la estrategia de los indios para sobrevivir durante la dominación española
Hidefuji Someda 205

Crónicas del Perú en Italia y la difusión de los temas americanos a finales del siglo XVI
Luigi Guarnieri Calò Carducci 227

TERCERA PARTE
Crónicas e interdisciplinariedad

La historiografía del siglo XXI y las nuevas posibilidades para el estudio de las fuentes coloniales
Liliana Regalado de Hurtado 245

Nuevo uso de las crónicas: la apropiación del patrimonio cultural
Amalia Castelli 253

La historia de una comunidad de origen chichimeca registrada en el mapa de Cuauhtinchan n.º 2 (siglo XVI)
Keiko Yoneda 265

Betanzos, Sarmiento y Quipocamayos: una familia de textos
Lidia Fossa 297

Crónica y miscelánea: en torno a Cabello Valboa
Catherine Poupeney Hart 339

Tierra y orden: el reacomodo de los pueblos en la región de Misantla, Veracruz, México
J. Omar Ruiz Gordillo 351

Presentación

Los cambios ocurridos en la historiografía en el último tercio del siglo XX alcanzaron también a la historiografía hispanoamericana y estuvieron referidos, entre otros asuntos, a propuestas metodológicas que incluían nuevas perspectivas, temas y aproximaciones teóricas a partir del tratamiento también diferente de las crónicas de los siglos XVI a XVIII, que han sido fuentes tradicionales por excelencia para el estudio de nuestro pasado precolombino y colonial. A partir de ello, la historiografía hispanoamericana ha producido diversos trabajos que permiten hablar de una construcción del conocimiento de nuestro pasado que no excluye, por cierto, la perspectiva interdisciplinaria, ya que las nuevas formas de encarar el uso y análisis de las crónicas ha requerido de acuciosas aproximaciones sugeridas por disciplinas como la Lingüística, la Literatura y la Antropología. Por ello, el simposio de Historia «Construyendo la historia hispanoamericana a partir de las crónicas de los siglos XVI a XVIII», realizado en el marco del 51 Congreso Internacional de Americanistas (Santiago de Chile, julio de 2003), reunió a especialistas que, trabajando esta temática, lo hacían desde una perspectiva interdisciplinaria. Se buscaba, así, dar a conocer sus investigaciones con la finalidad de advertir cómo se proyecta, a inicios del siglo XXI, el conocimiento de nuestro pasado que ofrecen las crónicas.

La colaboración entre la Pontificia Universidad Católica del Perú y la Universidad de Estudios Extranjeros de Osaka ha permitido reunir la mayoría de los trabajos que dieron vida al mencionado simposio. Debemos agradecer al Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica y a la Universidad de Estudios Extranjeros de Osaka por su apoyo para la realización del proyecto editorial que ha dado lugar a la presente publicación.

Los editores

Primera parte

Crónicas, métodos y fuentes

«De rebus gestis Ferdinandi Cortesii» y la «Conquista de México»: algunas consideraciones en torno a la metodología histórica de Francisco López de Gómara

Andrés I. Prieto
Universidad de Connecticut

Descubierto en 1782 por Juan Bautista Muñoz y publicado por primera vez en 1858 por García Icazbalceta, el fragmento «De rebus gestis Ferdinandi Cortesii» se atribuyó a Calvete de Estrella hasta que, en 1942, Ramón Iglesia demostró la autoría de López de Gómara. Este estudioso señaló que el fragmento latino no era más que el comienzo de la traducción tantas veces anunciada por Gómara de su *Historia de las Indias*, traducción que el clérigo soriano habría comenzado por la segunda parte, «Conquista de México». A lo largo del presente trabajo intentaré demostrar que el fragmento latino no solo no se corresponde con «Conquista de México», sino que, de hecho, ambos pertenecen a géneros historiográficos diferentes, cuyo deslinde, aunque puede parecer borroso desde la perspectiva actual, el propio Gómara trazó con claridad en sus textos.

El proyecto historiográfico de Francisco López de Gómara ha sido caracterizado por Iglesia como «la biografía de los grandes hombres» (1942: 100); su concepción de la historia, como «una galería de retratos, [...] una colección de semblanzas» (1942: 101). Esta descripción ha sido repetida por la crítica hasta el día de hoy.[1] Sin embargo, la idea

[1] Véase, por ejemplo, Mignolo 1981: 384: «Para la conciencia moderna esta segunda parte "Conquista de México" se acerca mucho a lo que llamamos biografía, y que en la

de biografía en Gómara no es equivalente a la de historia. Aun cuando desde la perspectiva actual las diferencias formales entre los textos renacentistas pertenecientes a ambos géneros aparezcan como mínimas, la diferencia entre ellos existía, al menos en el discurso teórico de la historiografía humanista (Cochrane 1981: 412). El análisis de los escasos párrafos de Gómara referentes a su actividad como historiador así lo demostrará, a la vez que ayudará a establecer los límites genéricos y teóricos dentro de los que él enmarcaba su producción historiográfica.

El texto más temprano de Gómara, la *Crónica de los Barbarrojas* (1545), entrega una definición fundamental para comprender el modo en que concebía los géneros históricos. A pesar de la frecuencia con que ha sido citada por la crítica, conviene reproducirla aquí:

> Dos maneras hay, muy illustre Señor, de escrevir historias; la una es quando se escrive la vida, la otra quando se qüentan los hechos de un emperador, ó valiente capitan. De la primera usaron Suetonio Tranquilo, Plutarcho, Sant Hieronimo y muchos otros. De aquella otra es el común uso que todos tienen de escrevir, de la qual para satisfaçer al oyente bastará relatar solamente las hazañas, guerras, victorias y desastres del capitan: en la primera hanse de deçir todos los viçios de la persona de quien se escrive; verdadera y descubiertamente ha de hablar el que escrive vida; no se puede bien escrevir la vida del que aun no es muerto; las guerras y grandes hechos muy bien, aunque esté vivo. (López de Gómara 1853: 331)

Esta diferencia entre vida e historia será fundamental para comprender el trabajo historiográfico de Gómara. Como se puede colegir

---

época se llamaba vida». Aunque cita la diferenciación hecha por Gómara entre vida e historia, no intenta aplicarla al texto del soriano. También Lafaye (1999: 126): «Toda la obra de Gómara es un vivero de Vidas embrionarias, cada cual hubiera podido ser desarrollada igual que las de Cortés y Barbarroja».Una visión distinta del proyecto historiográfico de Gómara, basada en un esquema de intercambio económico como el núcleo organizativo de la narrativa histórica y al menos en su obra americana, puede verse en Roa de la Carrera 2001.

de las autoridades que cita, la distinción genealógica entre vida e historia no se refiere solamente a los materiales seleccionados sino, también, al modo de organizarlos y al objetivo a que responde dicha organización.[2] En efecto, como señalara Eric Cochrane, para los humanistas del siglo XVI había dos tipos básicos de escritura de vidas: las series de pequeñas semblanzas y notas biográficas sobre una o más categorías de hombres considerados como ilustres (1981: 393), y la escritura de biografías autónomas sobre un solo individuo (1981: 405). Respecto del primer tipo, «[...] the principal model [...] was the elaboration of Suetonius's notes on the lives of the philosophers composed by Jerome with the help of the biographical literature of the early empire» (Cochrane 1981: 393), es decir, las mismas autoridades citadas por López de Gómara.

Este modelo de escritura biográfica es el que ha sido más frecuentemente reconocido por la crítica en la obra histórica de Gómara, en particular respecto de los Anales de Carlos V (Iglesia 1942: 101; y Lafaye 1999: 119). Sin embargo, es necesario señalar que López de Gómara utiliza este modelo en forma ancilar, puesto que los esbozos biográficos en su obra son siempre un suplemento, un instrumento retórico para presentar parte del material dentro de textos de naturaleza historiográfica. Este hecho se aprecia claramente en la *Historia General de las Indias*. Aquí, el material no aparece ordenado por criterios derivados de las semblanzas biográficas incluidas en la obra. En su lugar, Gómara anuncia que seguirá un orden geográfico, narrando el descubrimiento y conquista del continente de Norte a Sur, puesto que «[...] fuera confusión de otra manera, aunque también llevara buena orden comenzándolos por el tiempo que se hicieron» (López de Gómara 1954: 27). En otras palabras, Gómara considera que hay dos criterios

[2] Debe señalarse que estas autoridades aparecen citadas en forma negativa por el autor, es decir, el autor toma distancia de ellas. No puedo estar de acuerdo con Glen Carman (1993: 96), quien considera que Gómara invoca a Plutarco, Suetonio y Jerónimo como modelos y precedentes clásicos de su propio quehacer historiográfico.

posibles para ordenar la materia histórica: el tiempo y el espacio. De estos, escoge el segundo. Ni las vidas de los capitanes que acometen el descubrimiento y conquista, ni las relaciones entre ellos, aparecen como posibles criterios estructuradores de la narrativa histórica, como se esperaría en una obra de carácter biográfico.[3]

Respecto al segundo tipo biográfico, las vidas individuales, el modelo por excelencia es Plutarco (Cochrane 1981: 405). A pesar de que Gómara aparece distanciándose explícitamente del autor griego al incluirlo en su lista de autoridades, el gesto es ambiguo y la relación entre los textos del clérigo soriano y el autor de las *Vidas paralelas* es más compleja que en el caso anterior. Al final del mismo párrafo introductorio de la *Crónica de los Barbarroja*, Gómara, delimitando el género de su obra, señala: «Ninguno me reprehenda al presente, si dixere algo, ó echare menos alguna cosa en esta mi scriptura, pues no escrivo vida, sino historia» (1853: 331-332). Esta frase, así como todo el párrafo, provienen directamente de Plutarco: «[...] por la muchedumbre de hazañas de uno y otro [Alejandro y César], una sola cosa advertimos y rogamos a los lectores, y es que si no las referimos todas, ni aun nos detenemos con tanta prolijidad en cada una de las más celebradas, sino que cortamos y suprimimos una gran parte, no por esto nos censuren y reprendan. Porque no escribimos historias, sino vidas» (1959: 295).

La referencia explícita a Plutarco ha sido señalada numerosas veces tanto para apoyar la idea de las vidas paralelas escritas por Gómara (Lafaye 1999: 123) como para señalar el carácter marcadamente biográfico de su obra (Jiménez 2001: 215). Sin embargo, esta referencia es engañosa. Como puede notarse, en lugar de repetir la distinción entre

---

[3] Cochrane señala que, desde el descubrimiento de las *Vidas de filósofos* de Diógenes Laercio en el siglo XV, el modelo de las series de biografías fue enriquecido considerablemente. En particular, los humanistas aprendieron de Diógenes que «[...] single lives within a series should be arranged not in alphabetical or in topical order but according to the relation of masters to disciples and according to progressive innovations and elaborations within schools of thought» (Cochrane 1981: 394).

vida e historia hecha por el griego, Gómara la invierte. Esta inversión no puede entenderse como casual, dado que el clérigo, con toda probabilidad, conocía este pasaje desde sus primeros años como estudiante (Jiménez 2000: 43-44); en su lugar, ella le permite incluir a Plutarco en la lista de autores de vidas y no de historias. Sin embargo, más adelante en la misma dedicatoria, Gómara señala que «[...] escriviendo las maravillosas cosas de Cortés, quiero escrevir los hechos de Barbarroja para darle compañero» (1853: 333). El objetivo es claro:

> [...] vea muy particularmente las cosas de Barbarroja para que quando vea las del marques del Valle, que será muy presto, plaçiendo á nuestro Señor, entienda y conozca muy bien en qué son yguales estos dos tan nombrados capitanes, Cortés y Barbarroja, y quan diferentes prinçipios y susçessos tuvieron entrambos, y quan diversamente hoy dia vive cada qual con su rey y señor [...]. (López de Gómara 1853: 335-336)

Ahora bien, aunque el proyecto sí consiste en narrar los hechos de dos capitanes, uno turco y otro español, la comparación entre ellos no tiene que referirse necesariamente a Plutarco como su modelo. Aun cuando no está dentro de los límites de este trabajo realizar una evaluación de la obra del biógrafo griego, una comparación entre ambos proyectos puede ayudar a aclarar esta cuestión.

En la distinción entre vida e historia que realiza Plutarco en su introducción a la vida de Alejandro —distinción que es, precisamente, la que parafrasea Gómara—, las vidas se diferencian de la escritura histórica en tanto el biógrafo es capaz de elaborar o suprimir libremente los materiales a su disposición en el proceso de composición (Lamberton 2001: 65). Sus *Vidas* no intentan entregar un registro de los hechos y hazañas que convierten al biografiado en un personaje digno de la atención del historiador o en un agente histórico, sino que, más bien, intentan responder a la pregunta por el carácter del hombre retratado. «The facts are therefore presented not so much for their intrinsic interest as in evidence to support a general judgement» (Russell 1973: 103). De aquí su comparación entre el oficio del biógrafo y el del pintor:

> [...] [no] es en las acciones más ruidosas en las que se manifiestan la virtud o el vicio, sino que muchas veces un hecho de un momento, un dicho agudo y una niñería sirven más para pintar un carácter que batallas en que mueren millares de hombres, numerosos ejércitos y sitios de ciudades. Por tanto, así como los pintores toman, para retratar, las semejanzas del rostro y aquellas facciones en que más se manifiesta la índole y el carácter, cuidándose poco de todo lo demás, de la misma manera debe a nosotros concedérsenos el que atendamos más a los indicios del ánimo, y que por ello dibujemos la vida de cada uno, dejando a otros los hechos de grande aparato y los combates. (Russell 1973: 295)

De este modo, los personajes en Plutarco toman su importancia como ejemplos de virtud o de vicio (Lamberton 2001: 73). La pregunta por el carácter del personaje se resuelve en una investigación de los elementos de su personalidad que lo hicieron actuar del modo en que lo hizo, y no de otro, ante ciertas circunstancias. Como señala Russell, «[...] any interpretation of history that lays stress on the "influence" of great men, and treats events as the sum of their contributions, has no right to claim Plutarch as a patron. On the contrary, he barely notices the wider historical influence of his heroes, because his eyes are occupied with their individual human qualities» (1973: 103). Aun cuando a todos los personajes biografiados por Plutarco se les puede asignar una importancia muy precisa en el desarrollo de sus sociedades, estos aparecen, en las *Vidas paralelas,* efectivamente abstraídos de toda consideración histórica.[4]

Si consideramos ahora el proyecto historiográfico de Gómara, veremos que no concuerda con el de las *Vidas paralelas*. En primer lugar, como ya hemos visto, Gómara quiere concentrase en los hechos públicos de sus capitanes. Pero, además, no se permitirá la libertad respecto

[4] El que los textos de Plutarco tuvieron de inmediato una mayor importancia en el ámbito de la moral y la retórica que en la historiografía puede verse en su éxito como libro de texto en las escuelas de retórica. Al respecto, véase Lamberton 2001: 189.

a su material que se permite Plutarco. En efecto, a diferencia del griego, quien está más interesado en construir una explicación verosímil del actuar de un hombre basado en el carácter que se le pueda atribuir, Francisco López de Gómara no admitirá, al menos en teoría, nada menos que la verdad: «Para entender en estas historias he hecho gran diligencia y la hago todavía y haré de aqui en adelante para poder de esto deçir toda verdad, sin haber de fingir mentiras ó verisimilitudines, como haçen los que no alcançan lo verdadero de las historias y los que escriven cosas antiguas y allá del otro siglo» (1853: 334).

Hay, además, otra razón para que Gómara niegue escribir vidas, y esta tiene que ver directamente con la materia que recomienda Plutarco, es decir, aquella que proviene del ámbito privado del héroe. Gómara percibió bien este delicado punto; él mismo nota que, si se escriben vidas, se deben señalar todos los vicios junto a las virtudes del biografiado. Pero, en su concepción, la función de la historia es otra. La dedicatoria de «Conquista de México» recomienda a Martín Cortés que, así como heredó el mayorazgo, herede también la historia, puesto que «en lo uno consiste la riqueza, y en lo otro la fama». El fin de la historia es, precisamente, darle durabilidad a la fama. Este símil económico vuelve a ejemplificar esta idea: «así como los mayorazgos fueron creados para la conservación y perpetuidad de la hacienda», la historia es un medio aún más eficiente para la conservación de la fama, puesto que «dura mucho más que la hacienda, pues nunca le faltan amigos que la renueven, ni la impiden las guerras; y cuanto más se añeja, más se aprecia» (López de Gómara 1954: 1). Esta idea de la función de la historia se deriva, por supuesto, de su carácter ejemplarizador y moralizante,[5] pero también de una mirada historicista que está ausente en Plutarco y que

[5] «[...] también quiere [Dios] que se escriban las guerras, hechos y vidas de reyes y capitanes, para recuerdo, aviso y ejemplo de los demás mortales; y así lo hicieron Moisés, Esdrás y otros santos» (López de Gómara 1954: 2).

es capaz de asignar a los hechos y actores un lugar y una importancia relativa dentro de un esquema más general del devenir histórico. Ejemplos se pueden citar muchos, de casi todos sus textos.[6] Pero probablemente en donde mejor se muestra esta visión de la importancia histórica de los personajes es en el tan conocido párrafo del capítulo sobre Cortés en la *Historia general de las Indias* en que explica el plan general de la obra:

> [Hernán Cortés] Estuvo en Acuzamil, tomó a Tabasco, fundó la Veracruz, ganó a México, prendió [a] Moteczuma, conquistó y pobló la Nueva España y otros muchos reinos. Y por cuanto él hizo muchas y grandes hazañas en las guerras que allí tuvo, que, sin perjuicio de ningún español de Indias, fueron las mejores de cuantas se han hecho en aquellas partes del Nuevo Mundo, las escribiré por su parte, a imitación de Polibio y de Salustio, que sacaron de las historias romanas, que juntas y enteras hacían, éste la de Mario y aquél la de Escipión. También la hago yo por estar la Nueva España muy rica y mejorada, muy poblada de españoles, muy llena de naturales, y todos cristianados, y por la cruel extrañeza de la antigua religión, y por otras costumbres que aplacerán y aun espantarán al lector. (López de Gómara 1954: 73)

Como vemos, entonces, tanto la *Crónica de los Barbarroja* como «Conquista de México» responden a la misma concepción de la historia, concepción que la opone genealógicamente a la escritura de vidas. La continuidad de esta visión del quehacer historiográfico entre las dos

---

[6] Así, por ejemplo, en la *Crónica de los Barbarroja* se propone «Antes que entre á hablar de Barbarroja començaré por los turcos, los quales han hecho la barba, como dicen, á Barbarroja, y él á ellos el copete. Gran reputación, nombre y provecho ha dado Barbarroja a los turcos, haciendolos señores del mar Mediterráneo» (López de Gómara 1853: 338). Sobre la conquista de México señala que «justamente se puede y se debe poner entre las historias del mundo, así porque fue bien hecha, como porque fue muy grande. [...] Fue grande no en el tiempo, sino en los hechos, pues se conquistaron muchos y grandes reinos con poco daño y sangre de los naturales, y se bautizaron muchos millones de personas, las cuales viven, a Dios gracias, cristianamente» (López de Gómara 1954: 2).

obras se aprecia en la coherencia de las autoridades citadas (aquí sí como modelo) con las definiciones expresadas en la *Crónica de los Barbarroja* siete años antes. En efecto, como ha sido notado en reiteradas ocasiones por la crítica, la mención de Polibio define no solo el modelo formal de Gómara sino, también, su punto de partida para la comprensión del fenómeno de expansión imperial de España (Jiménez 2001: 178).[7] Aunque la referencia a Polibio fuera casi un lugar común en la historiografía del siglo XVI (Momigliano 1977: 91), debe notarse que su mención excluye la posibilidad de una imitación de Plutarco. En este sentido, no puedo compartir la sorpresa de Lafaye (1999) ante la ausencia de este último autor en esta cita.[8] La elección de un modelo como el de Polibio implica la elección de un tipo de narrativa histórica cuya explicación apunta a los hechos vistos en su conjunto, no al carácter particular de los héroes. Como señala Momigliano, para Polibio

> The new epoch [la expansión y consolidación imperial de Roma] required a new historiography, and this in turn implies new narrative techniques in order to register the convergence of events. Chronology had to be kept tight; and the developments in different areas had to be correlated without creating confusion in the minds of the readers who could not be expected to have maps at their disposal. (1977: 70)

Ya hemos visto el cuidado de Gómara tanto en ordenar su materia como en advertir sobre el criterio con que procede para ello, precisamente con el fin de evitar la confusión en sus lectores, de quienes podía suponer una relativa ignorancia de la geografía americana. Gómara está explicando los hechos, y su visión histórica se impone por sobre las semblanzas de los capitanes y pilotos que protagonizaron

---

7 Para una interpretación diametralmente opuesta del sentido político de la imitación de Polibio, véase Lafaye 1999: 116.

8 «No deja de sorprendernos el que Gómara (que ha citado a Plutarco a cada paso en los primeros capítulos de la *Historia de Indias*) no haya mencionado aquí al Plutarco, maestro por excelencia, de las *Vidas paralelas*» (Lafaye 1999: 126).

estos acontecimientos. De este modo, es capaz de concluir su *Historia general de las Indias* con una observación de carácter general, cuya precisa función es situar históricamente la empresa imperial española:

> Tanta tierra como dicho tengo han descubierto, andado y convertido nuestros españoles en sesenta años de conquista. Nunca jamás rey ni gente anduvo y sujetó tanto en tan breve tiempo como la nuestra, ni ha hecho ni merecido lo que ella, así en armas y navegación como en la predicación del santo Evangelio y conversión de idólatras; por lo cual son españoles dignísimos de alabanza en todas las partes del mundo. (López de Gómara 1954: 319)[9]

Lo mismo ocurre con «Conquista de México». Si bien es cierto que la obra aparece ordenada cronológicamente en torno a la figura de Hernán Cortés, este hecho no significa que su género sea la vida. La inclusión de una serie de materiales etnográficos, geográficos y de historia natural, que se van ordenando de acuerdo con las circunstancias narradas, señala la presencia de una obra cuyo alcance va más allá de la exploración del carácter de Cortés. En efecto, como se puede ver en el capítulo «De Fernando Cortés» de la *Historia general de las Indias,* ya citado,

> Cortés's heroic qualities are not the only reason Gómara sets his conquest apart from the others. Unlike Marius and Scipio, his triumph stands out as much for where it takes place and against whom as for how. Although Jugurtha and Hannibal are formidable opponents and they bestow on their victors great importance, they are not as foreign to Gómara's contemporary readers as the Aztecs [...]. The promise of both pleasing and frightening customs entices the reader as much as Cortés's triumphs. (Carman 1993: 98)

Efectivamente, el último tercio del texto de «Conquista de México» no tiene ya nada que ver con Cortés y está dedicado a informaciones

---

[9] De hecho, es interesante señalar que este párrafo mismo parece ser imitación de Polibio. Véase Jiménez 2001: 177-178.

sobre la naturaleza, usos y costumbres de la Nueva España. La vuelta a la figura del héroe en los últimos tres capítulos está relacionada ante todo con el carácter ordenador que se le ha conferido a su historia. Por este motivo, al final de la semblanza del carácter y costumbres de Cortés con que termina el libro, Gómara señala «[...] tal fue, como habéis oído, Cortés, conquistador de la Nueva España; y por haber comenzado yo la conquista de México en su nacimiento, la termino con su muerte» (1954: 439). Deben distinguirse dos partes aquí. En la primera, Gómara no hace referencia al libro todo, como la cita descontextualizada podría sugerir, sino al párrafo inmediatamente anterior, en el cual ha trazado una rápida semblanza de Cortés. La segunda parte de la cita sí se refiere a toda «Conquista de México» y explica su criterio estructurador: se ha seguido la cronología biográfica de Cortés desde su nacimiento para narrar la historia de la conquista de México, puesto que aquel es quien la llevó a cabo. Sin embargo, este hecho no autoriza a considerarla una biografía como ha querido leer la crítica. No puedo ver en «Conquista de México», como Nora Jiménez, un texto escrito siguiendo el modelo de vida instaurado por Plutarco.[10] Tanto la infancia como la vejez y muerte de Cortés se despachan brevemente en un capítulo cada una, dando el marco informativo mínimo para contextualizar a su persona y su carácter. El grueso de la narración, en el que encontramos el estilo «prolijo» al que hacía referencia

[10] «Con algunas variantes, el esquema formal en las *Vidas* de Plutarco cubre primero la infancia y juventud del personaje, donde se tratan el origen, caracterización física y espiritual, formación e iniciación a la vida pública. La segunda parte cuenta los hechos más conocidos del héroe y los relaciona con su personalidad. Los datos y anécdotas suelen distribuirse en hechos de juventud, ligados a la vocación e iniciación del personaje, hechos que le hicieron convertirse en notorio, y últimos hechos. La última parte suele dar noticias sobre su muerte, exequias, destino de su familia y amigos; venganza y valoración de la vida o muerte del héroe. Así, la *Conquista de México* guarda en parte la estructura de la biografía de Cortés, como los *Anales* conservan breves semblanzas de los más importantes personajes europeos de la primera mitad del siglo XVI» (Jiménez 2001: 215).

Gómara, se encuentra todo en el período de servicios como oficial colonial de Cortés. Considérense así los títulos de los dos primeros capítulos: «Nacimiento de Hernán Cortés» y «Edad que tenía Cortés cuando pasó a las Indias». En otras palabras, el foco de inmediato se coloca en su actuación americana.

De este modo, vemos que ni la *Crónica de los Barbarrojas* ni «Conquista de México» se pueden encuadrar dentro del género de las vidas. Como el mismo Gómara insiste en sus textos, su trabajo se enmarca en el género histórico, lo que determina tanto su función como las relaciones que se presentan entre sus distintas obras.

Ahora bien, a pesar de estas aclaraciones hechas por el mismo autor, la actitud general de la crítica contemporánea parece continuar siendo la expresada por Ramón Iglesia hace ya sesenta años: «[...] lo mismo si se escribe vida completa que hechos señalados de un personaje, todo queda dentro del campo biográfico» (1942: 101). Esta tendencia a leer los textos de Gómara no desde los deslindes genealógicos propios del siglo XVI sino desde las concepciones contemporáneas de biografía[11] no solo ha producido un problema de índole terminológica, sino que ha determinado toda una manera de entender las relaciones internas entre las obras del clérigo soriano.

Por un lado, está la visión de los textos dedicados al corsario turco y al capitán español como una imitación de las *Vidas paralelas*, asunto acerca del cual ya nos hemos ocupado. Pero también existe otra visión, que aspira a describir el proyecto historiográfico global de López de Gómara. Así, por ejemplo, a partir de su descubrimiento del manuscrito de *Las guerras del mar*, Nora Jiménez ha reestructurado la visión tradicional del proyecto como vidas de Cortés y Barbarrroja para señalar que existen dos etapas en este. La primera estaría marcada por la definición programática de 1545 y se referiría precisamente a este proyecto de

[11] Incluso en críticos que insisten en la necesidad de leer el corpus historiográfico referente a la conquista y colonización de América Latina a partir de sus divisiones genealógicas genealógicasoriginales. Véase el ejemplo de Walter Mignolo (1981).

imitación de Plutarco. La segunda se situaría en la década siguiente, entre la publicación de *Historia General de las Indias* y la finalización de *Las guerras del mar* (Jiménez 2000: 44). En esta etapa, sería posible apreciar una evolución en el proyecto de Gómara hacia la escritura de historias generales acompañadas de biografías ejemplarizadoras, cuya relación continuaría siendo la de un par de vidas paralelas. Como lo resume Jiménez:

> Gómara fue guiado por otros hijos predilectos de la musa de la historia, quienes le proporcionaron elementos para darle coherencia a una materia dispersa: Plutarco y Salustio para retratar a sus héroes. Polibio para escribir una historia general que abarcara el crecimiento de un poder imperial, Heródoto y Plinio para describir costumbres extrañas y para convertir al paisaje y al ambiente natural en actores de sus relatos. Con esta coherencia, completó el plan que anunciara en la dedicatoria de los *Barbarrojas* al Marqués de Astorga, concebido en dos historias generales de las hazañas de los españoles tanto en el Mediterráneo como en el nuevo mundo, de las cuales desgajó, «a imitación de Polibio y Salustio» las dos *Vidas* de los principales héroes: Cortés y Barbarroja. (2000: 43)

El problema con esta visión del proyecto historiográfico de Gómara es que no da cuenta de la existencia de dos textos escritos en esta misma época: los Anales del emperador Carlos V y el fragmento latino «De rebus gestis Ferdinandi Cortesii». En el caso del fragmento latino, que es el que aquí nos interesa, esta es una situación habitual, en tanto que no ha despertado demasiada curiosidad en la crítica. Este hecho se debe, en parte, a la confusión terminológica entre vida e historia arriba señalada. En efecto, dado que temáticamente la materia del fragmento se superpone con el comienzo de «Conquista de México», este texto ha sido considerado, desde que Iglesia demostró la autoría de Gómara, como el comienzo de una traducción de la segunda parte de *Hispania Vitrix.*[12]

---

[12] «Creo que Gómara no pensó, al menos en un principio, en traducir al latín toda su *Historia de las Indias* y que, en todo caso, empezó por la segunda parte —"Conquista de

Ahora bien, esta hipótesis parte del supuesto de que «Conquista de México» es un texto anterior al fragmento latino conservado, que entraría en una relación derivativa con el anterior en tanto que mera traducción. Ciertas referencias internas del texto así parecieran indicarlo. Basado en ellas, García Icazbalceta fechó la composición del fragmento entre 1548 y 1560, período durante el cual Alonso de Fuenmayor —mencionado en el texto— ocupó la silla episcopal de Santo Domingo (López de Gómara 1954, vol. I: XVI). Sin embargo, Iglesia (1942: 99) ha notado que Gómara parece haber trabajado en todas sus obras de modo más o menos simultáneo, «pues en la dedicatoria de la *Crónica de los Barbarroja*, fechada en 1545, alude ya a la *Historia general de las Indias*, que vió la luz en 1552». Hay que destacar que en la misma dedicatoria al marqués de Astorga, Gómara señalaba que «Tambien compongo en entrambas lenguas la ystoria de vuestro consuegro» (1853: 337). Siete años después, en la dedicatoria de su *Historia general de las Indias* le señala a Carlos V que se encuentra traduciendo la obra al latín, advertencia que reitera a los posibles traductores de la obra. Esta afirmación da dos posibilidades: o bien Gómara traduce el texto, reordenándolo, o bien el fragmento «De rebus gestis Ferdinandi Cortesii» es un texto autónomo y la tan anunciada traducción o se ha perdido o nunca se realizó. Como se hará evidente, apoyo esta última alternativa.

México"— con la intención de publicarla por separado. Acabamos de ver que en la dedicatoria de la *Crónica de los Barbarrojas* dice que está poniendo en latín la historia de Hernán Cortés. En el fragmento "De rebus gestis Ferdinandi Cortesii" están intercaladas descripciones de Santo Domingo y Cuba, noticias sobre las expediciones de Hernández de Córdoba y Grijalva, cuyos elementos aparecen en casi su totalidad en la primera parte de la versión castellana» (Iglesia 1942: 223). Hasta donde me ha sido posible averiguar, el único que considera al fragmento latino como un texto independiente de «Conquista de México» es Jacques Lafaye, quien llega a esta conclusión basado en los mismos documentos que Ramón Iglesia. Sin embargo, Lafaye solo enuncia sus conclusiones y no emprende un análisis del texto latino. Véase Lafaye 1999: 167.

Hay problemas textuales que impiden considerar al fragmento latino como una traducción de «Conquista de México», no importa cuán libre sea. Carman los ha resumido, aunque sin cuestionarse el carácter de traducción atribuido al texto por Iglesia:

> [...] it appears that the fragment [...] is the beginning of its very free and expanded account of Cortés's life. This fragment treats only Cortés's early life, up to the moment he embarks for Mexico, but in far more detail than the Conquista de México. It also omits a few of Cortés's less glorious adventures, such the year he spent wandering around Spain "a la flor del berro" (Conquista de México 8; 1) and the energy he expended trying to avoid matrimony with Catalina Xuaréz (Conquista de México 11; 4). There are other notable differences as well, but the essential characteristics of the conqueror coincide with those in the Conquista de México, even though the *De rebus gestis* provides a more glorified and less compromising vision of him. (1993: 93-94)

Son precisamente estas divergencias las que nos llevan a inclinarnos por la hipótesis de la inexistencia de la traducción al latín de la *Hispania Vitrix*. Una breve lectura contrastada entre algunos pasajes de «De rebus gestis» y de «Conquista de México» ayudarán a aclarar este punto.

La imagen de Cortés que entrega el texto latino es lo suficientemente distinta a la que aparece en «Conquista de México» como para haber hecho comentar a Iglesia:

> Gómara hinchó el texto castellano de su historia al verterlo al latín, como se hinchan en las redacciones de los periódicos las noticias demasiado concisas. Quiso dar a su héroe un aspecto convencional de criatura sobrehumana. Y para ello suprimió todos los datos reales y sobrios que pudieran estorbar su grandeza, los detalles humanos, vivos, que daban más sabor de verdad al texto. (1942: 155)

Esta censura resulta sorprendente dado el contexto reivindicativo del clérigo soriano que presenta el texto de Iglesia. Sin embargo, quisiera llamar la atención sobre un detalle mencionado por el estudioso

español: una cuidadosa comparación entre ambos textos de Gómara revela dos procedimientos aplicados en el texto latino. Por un lado, aparece la amplificación «en ocasiones desmesurada» (Iglesia 1942: 155); por el otro, el procedimiento contrario, la supresión de información.

Estos procedimientos son especialmente reveladores, pues ponen de manifiesto una actitud hacia el texto radicalmente distinta de aquella sostenida por Gómara en su *Crónica* o en la *Historia*. En efecto, los procedimientos de amplificación y supresión del texto latino manifiestan una libertad respecto del material histórico que lo acercan más a la vida plutarquiana que a la historiografía. A fin de ejemplificar este punto, consideremos brevemente el tratamiento dado en ambos textos a la estadía de Cortés en Santo Domingo.

Tanto en «Conquista de México» como en «De rebus gestis Ferdinandi Cortesii», Cortés, en cuanto llega a la isla, recibe por consejo fijar allí su residencia con el fin de obtener los beneficios propios de un vecino. En «Conquista de México», el rechazo a este ofrecimiento responde a los móviles que lo han llevado a embarcarse: «Cortés, que pensaba llegar y cargar de oro, tuvo en poco aquello, diciendo que prefería recoger oro. Medina le dijo que lo pensase mejor, pues el hallar oro era dicha y trabajo» (López de Gómara 1954: 6). Sin embargo, en cuanto llega el gobernador, Cortés decide quedarse «por lo que Ovando le dijo» (López de Gómara 1954: 6). En seguida, y de modo muy breve, se mencionan las actividades de Cortés en la isla durante los siguientes cinco años, período durante el cual ni su participación en batallas junto a Diego Velázquez ni su ejercicio como escribano público merecen comentario alguno de parte del narrador, quien se limita meramente a consignarlas.

En el fragmento latino, en cambio, el relato se encarga de prefigurar su destino ya desde su desembarco en la isla de Santo Domingo. Así, su respuesta a Medina pone de manifiesto tanto su voluntad y propósito en América, como su destino de conquistador de tierras continentales: «Ni en esta isla, ni en ninguna otra de este Nuevo Mundo,

quiero ni pienso pasar tanto tiempo» (López de Gómara 1954: 327). Del mismo modo, el recuento de los años siguientes en Santo Domingo difiere del texto castellano. El narrador no solo no tiene el tono informativo de la Conquista, sino que se dedica a ensalzar la actuación militar de un novel y jovencísimo Cortés, quien «sin conocimiento ni práctica de guerra hasta entonces, ejecutó en esta campaña muchos y muy notables hechos de armas, dando ya anuncios de su futuro esfuerzo: lo cual bastó para que desde entonces lo apreciase el jefe, y tuviera un lugar distinguido entre los soldados» (López de Gómara 1954: 327).

Este breve fragmento muestra en operación los dos mecanismos señalados por Iglesia. En primer lugar, la amplificación. Lejos de la información telegráfica y completamente imparcial de la Conquista, aquí la participación de Cortés en las campañas de Baoruco y Aniguayagua aparece cargada de sentido, al igual que lo hacía su respuesta a Medina. En efecto, estas dos referencias actúan solidariamente para prefigurar el destino de Cortés. Ambas aparecen así puestas en perspectiva por un narrador que conoce el desenlace de la historia y acentúa los detalles que pueden servirle de indicios al lector. De este modo, la actuación de Cortés es descrita como providencial, en tanto que siempre prefigura su destino.

Este manejo por parte del narrador se ve refrendado por las supresiones efectuadas sobre la información, que resultan tan significativas como las adiciones. Estas son esencialmente dos: la mención de la escribanía que Cortés ejerció por cinco años en Santo Domingo y la mención de Diego Velázquez como el jefe de la expedición militar. La primera actúa en concordancia con la respuesta que Cortés le entrega a Medina. La segunda supresión, por su parte, actúa en conjunto con las referencias al valor militar y al prestigio ganado por Cortés con sus primeros ejercicios bélicos. En efecto, Diego Velázquez solo aparece posteriormente en la narración, cuando Diego Colón decide conquistar Cuba. El prestigio militar que Cortés ha ganado en Santo Domingo y que aumentará en Cuba comienza a funcionar ahora como uno de los ejes

narrativos centrales del texto. Este prestigio explica el favor que le hace Velázquez a Cortés y su lugar principal en Cuba. Explica, además, su caída en desgracia y su prisión.

La explicación de la prisión de Cortés es una de las diferencias más notables entre los textos de «Conquista...» y «De rebus gestis...».[13] En el texto español, tanto Cortés como Velázquez cortejan a las hermanas de Juan Suárez, y esta situación es presentada como una de las causas de caída en desgracia:

> Eran las Suárez bonitas; por lo cual [...] las festejaban mucho, y Cortés a Catalina, con la que al fin se casó, aunque primero tuvo sobre ello algunas pendencias y estuvo preso, pues no la quería él por mujer, y ella le reclamaba la palabra. Diego Velázquez la favorecía por amor a otra hermana suya, que tenía mala fama, y hasta él era demasiado mujeril. Le acosaban Baltasar Bermúdez, Juan Suárez, don Antonio Velázquez y un tal Villegas para que se casase con ella; y como le querían mal, dijeron muchos males de él a Diego Velázquez acerca de los negocios que le encargaban, y que trataba con algunas personas cosas nuevas en secreto. Lo cual, aunque no era verdad, lo parecía, porque muchos iban a su casa, y se quejaban de Diego Velázquez [...] Diego Velázquez creyó esto, con el enojo que de él tenía porque no se casaba con Catalina Suárez, y le trató mal de palabra en presencia de muchos y hasta lo metió preso. (López de Gómara 1954: 7)

La explicación de los desencuentros entre Cortés y Velázquez aparece así motivada por un problema de faldas. Es interesante el que el carácter de líder de la oposición a Velázquez de Cortés aparezca tan disminuido respecto de su relación con Catalina Suárez. Este carácter es más evidente en el texto latino, si bien aquí también se insiste en su inocencia.

---

[13] La otra es, sin duda, el recuento de la travesía del Atlántico y la causa de la pérdida de rumbo. Tan diferentes son los dos relatos que queda la impresión de que Gómara ha utilizado informantes distintos para cada uno.

Pero la principal diferencia entre ambos textos es que las hermanas Suárez no aparecen en «De rebus gestis Ferdinandi Cortesii». En su lugar, y tras las descripciones de Santo Domingo y de sus habitantes, se describe la actuación militar de Cortés en la conquista de Cuba. Gómara insiste aquí que su tarea solo es anotar aquello que está relacionado con Cortés. No le interesa poner en una perspectiva más general su actuación militar: «No entra en nuestro propósito referir los encuentros que hubo, el tiempo, la diligencia y los manejos que costó a Velázquez la conquista de Cuba: bastará decir lo que toque a Hernán Cortés» (López de Gómara 1971: 330). Y lo que toca a Hernán Cortés es, precisamente, la consagración del prestigio militar ganado en Santo Domingo:

> En la guerra se condujo con tal bizarría, que en breve tiempo vino a ser el más experto de todos. Parecía multiplicarse en maniobras, marchas y vigilias: jamás lastimó el crédito ajeno, como suele hacerlo la ambición desordenada; mas nunca permitió tampoco que otro se le adelantase en el consejo o la ejecución: antes él se adelantaba a muchos; por cuyos medios fue muy pronto querido de los soldados, y estimadísimo del jefe. (López de Gómara 1971: 330)

Cortés aparece así como la encarnación del ideal caballeresco. Como soldado y como persona se muestra intachable, lo que le vale ser estimado y favorecido por Velázquez. Es esta la razón de las murmuraciones en su contra, y no sus tratos eróticos con Catalina Suárez. Estos aparecen casi completamente suprimidos en el texto: «Cortés, casado ya (pues referir por puntos toda su historia sería largo y fatigoso) [...]» (López de Gómara 1971: 336). Una vez más, entonces, encontramos los mismos mecanismos de supresión y ampliación en el texto latino, con la diferencia de que ahora se nos aclaran algunos de los criterios de supresión. A Gómara solo le interesan aquellos que tienen una relación directa con sus hazañas militares o que le sirven para demostrar la clase de hombre que era. En este sentido, probablemente el pasaje más interesante de «De rebus gestis Ferdinadi Cortesii» sea aquel que narra su

naufragio. El mismo Gómara comienza distinguiéndolo del resto de su narración:

> Quiero contar ahora el peligrosísimo naufragio, digno de referirse y lamentarse, que padeció el que después llegó a ser tan gran capitán. Búrlense cuanto quieran los que piensan que las cosas humanas dependen del acaso; yo para mí tengo que de toda la eternidad está señalado a cada uno por decreto inmudable el camino que debe correr. (López de Gómara 1971: 335)

Esta creencia en la predestinación aparece también en «Conquista de México», pero de modo mucho más atenuado. Allí, Cortés se muestra siempre dependiendo de sus propios recursos para poder hacer frente a los diversos obstáculos en el cumplimiento de su destino. En «De rebus gestis Ferdinandi Cortesii», por el contrario, la declaración explícita de la fuerza del destino no deja espacio a los recursos personales. El camino a recorrer está señalado de modo inmutable.

Con esta introducción, el relato del naufragio de Cortés cumple una serie de funciones dentro del texto. La primera es aclarar y orientar los indicios que se han ido entregando. La casualidad deja de tener sentido y, desde este punto de vista, todos los hechos de la vida de Cortés adquieren una significación. La tarea del narrador —así como la del lector— es poner en perspectiva estos indicios para configurar la teleología de la vida del héroe. Así, el relato del cuasi naufragio de Cortés frente a las costas de Cuba y su rescate por los indios adquiere un sentido totalmente distinto. La referencia explícita, en el comienzo del párrafo, a la inmutabilidad del destino transforma a todo acto en una prefiguración de ese destino. En el caso de Cortés, la ayuda indígena es esencial: «Mucho valió a Cortés aquel fuego; pero mucho más los Indios, que le socorrieron a tiempo, cuando ya estaba rendido y casi ahogado» (López de Gómara 1971: 335).

Esta concepción del destino como el orden inmutable de los hechos de una persona es única en la obra de Gómara. Solo en «De rebus

gestis Ferdinandi Cortesii» aparece con esta fuerza.[14] En este sentido, no deja de ser sugerente el que esta misma idea aparezca también en los textos de Plutarco. Como explica Lamberton:

> [...] [Plutarco] explores and relates what he himself calls «patterns of lives» —and on the whole expresses few judgments that imply that the individual might have acted otherwise or that a difference of character could have caused a change into the pattern of life. [...] Rather, Plutarch documents and evaluates the «souls», the characters of the men who lived those lives, the way they were or were not tested by the pattern allotted to them, and the qualities they demonstrated as a result. (Lamberton 2001: 93-94)

Tal como las vidas plutarquianas, el texto latino de Gómara documenta el carácter y el alma de Cortés. Con un destino inmutable, fijado de antemano, son su reacción frente al peligro, su astucia frente al engaño, su arrojo, sus cualidades morales, lo que le interesa al narrador: «Volcóse al fin [la canoa]; pero siendo Cortés hombre de grande ánimo y serenidad en el peligro, se asió de ella, como un recurso si el viento y las olas no lo dejaban llegar a tierra nadando» (López de Gómara 1971: 335).

Las estrategias de supresión y amplificación le permiten al narrador manipular su materia a fin de revelar este carácter. A diferencia de «Conquista de México», o de cualquier otro texto propiamente historiográfico escrito por Gómara, la exactitud histórica no es lo buscado. Como para Plutarco, son los pequeños detalles los que pueden ser más útiles en esta empresa. Así, más revelador del carácter del héroe resulta un cuasi naufragio que su boda con Catalina Suárez. En cambio,

---

[14] Refiriéndose a los textos en español del clérigo, Nora Jiménez observa que «Gómara no suele hablar de la providencia, ni del destino, ni del azar en sus capitulaciones biográficas. [...] Gómara no presenta azar ni fatalismo; ofrece una *explicación*, que involucra el cómo, ante la fortuna, vale la prudencia del hombre, y cómo aquélla gana cuando falta ésta» (2001: 218).

en «Conquista de México», el naufragio casi no tiene importancia (López de Gómara 1954: 8-9). Las relaciones con Catalina Suárez, por el contrario, cumplen una función específica: son ellas las que explican por qué Velázquez presta oído a los murmuradores, así como su encono contra Cortés.

De este modo, vemos que el objetivo y metodología del fragmento latino son completamente distintos de los de «Conquista de México». A la luz de estos antecedentes, consideramos que tomar un texto como traducción del otro es un error. Más bien debe considerárselos dos textos distintos que, aunque trabajan con la misma materia, la someten a las reglas de dos géneros distintos: la historia y la vida.

Bibliografía

BAUDOT, Georges
1985 «Introducción biográfica y crítica». En Toribio de Motolinía. *Historia de los Indios de la Nueva España*. Madrid: Castalia.

CARMAN, Glen
1993 «Cortés, Gómara, and the Rethoric of Empire». Disertación. Ithaca: Cornell University.

COCHRANE, Eric
1981 *Historians and Historiography in the Italian Renaissance*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

IGLESIA, Ramón
1942 *Cronistas e historiadores de la conquista de México. El ciclo de Hernán Cortés*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

JIMÉNEZ, Nora
2000 «Francisco López de Gómara y la musa mediterránea». En Miguel Ángel de Busnes y Nora Jiménez (eds.). *Las guerras del mar del emperador Carlos V*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, pp. 29-48.

2001 *Francisco López de Gómara. Escribir historias en tiempos de Carlos V.* Zamora, Michoacán y México, D. F.: El Colegio de Michoacán/ Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Lafaye, Jacques
1999 *Sangrientas fiestas del Renacimiento.* México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Lamberton, Robert
2001 *Plutarch.* New Haven y Londres: Yale University Press.

López de Gómara, Francisco
1853 «Crónica de los Barbarroja». *Memorial histórico español.* Volumen VI. Madrid: Imprenta de la Real Academia de Historia, pp. 327-439.

1954 *Historia general de las Indias cuya segunda parte corresponde a la conquista de México.* Edición de Pilar Guidelalde. Barcelona: Iberia.

1971 «De rebus gestis Ferdinandi Cortesii». En *Colección de documentos inéditos para la historia de México.* Vol. I. Edición de Joaquín García Icazbalceta (México, 1858). Nendeln/Liechtenstein: Kraus Reprint, pp. 309-357.

1991 *Historia general de las Indias y Vida de Hernán Cortés.* Edición de Jorge Gurría Lacroix. 2.ª ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

2000 *Las guerras del mar del emperador Carlos V.* Edición de Miguel Ángel de Busnes y Nora Jiménez. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.

Mignolo, Walter
1981 «El metatexto historiográfico y la historiografía indiana». *Modern Language Notes,* n.º 96, vol. 2, pp. 35-402.

Momigliano, Arnoldo
1977 *Essays in Ancient and Modern Historiography.* Middletown: Wesleyan University Press.

Plutarco
1959 *Vidas paralelas.* Vol. 3. Traducción de Antonio Ranz Romanillos. Barcelona: Iberia.

Roa de la Carrera, Cristián
2001 «La historia de Indias y los límites del consenso: Gómara en la cultura del imperio». *Colonial Latin American Review*, n.º 10, vol. 1, pp. 69-86.

Russell, D. A.
1973 *Plutarch*. Nueva York: Charles Scribner's Sons.

Teoría y práctica de los modelos historiográficos en la relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro

Raúl Marrero-Fente
Universidad de Columbia

Hace unos años el historiador Guillermo Lohmann Villena mencionaba «el sino aciago de los papeles de Pizarro» (Lohmann 1986: xx) como un problema grave en los estudios historiográficos. La pérdida, desaparición y destrucción de los documentos pizarrianos es un panorama desolador para los que desean estudiar los momentos iniciales de la conquista del Perú, porque impide consultar importantes fuentes documentales sobre este período. Entre los textos vinculados a Francisco Pizarro que sobrevivieron hasta nuestro días está la *Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro* (1528), uno de los testimonios más antiguos sobre las expediciones de Pizarro y Almagro. A continuación analizo las siete ediciones principales de la *Relación* para comprobar el desarrollo de la teoría y práctica historiográfica en torno a los textos iniciales de la conquista del Perú.

Madrid, 1844

La primera edición impresa de este texto fue publicada en Madrid en 1844 por Martín Fernández de Navarrete, Miguel Salvá y Pedro Saínz de Baranda, en el tomo v de la *Colección de documentos inéditos para la Historia de España*. Los editores reproducen el documento en las páginas

que van de la 193 a la 201 bajo el título de «Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro, sacada del códice número CXX de la Biblioteca Imperial de Viena». El comentario más detenido de la edición de Madrid de 1844 es el de Miguel A. Guérin, quien afirma que esta edición está basada en la copia de Domingo de Iriarte, porque al referirse a dos documentos mexicanos que también aparecen en el mismo libro menciona que se usó la copia de Iriarte. Guérin basa su conclusión en el hecho de que estos dos documentos forman parte del Códice de Viena junto a la relación peruana; infiere, entonces, que todos proceden de una misma fuente. Hay que aclarar que otros editores de este texto, como Porras, Szászdi, y Bravo, no hablan de la posible relación entre la edición de Madrid de 1844 y la copia de Iriarte. La interpretación de Guérin procede de Gayangos, tesis mencionada por Gibson en su introducción a la edición facsimilar del Códice de Viena de 1960. Esta idea sobre la existencia de una copia hecha por Iriarte para el Conde de Floridablanca en 1778 fue analizada por Ángel Delgado en su estudio sobre el Códice de Viena que forma parte de la edición de las *Cartas de Relación* de Hernán Cortés. Delgado establece la ubicación actual de la copia de Iriarte en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Delgado 1993: 65). Por otra parte, llama la atención que, a diferencia de otros capítulos de la edición de Madrid de 1844 en los que se menciona la procedencia de las copias utilizadas, la única referencia en este capítulo es al Códice de Viena. En todo caso, el cotejo de la edición de Madrid de 1844, y las ediciones posteriores, solo presenta una diferencia significativa en un salto en la línea 33 del primer parágrafo en relación con las ediciones de Porras, Szászdi, Bravo y Guérin. El breve pasaje omitido en la edición de Madrid fue señalado por Szászdi en su cotejo de las ediciones. Este error de copia por omisión no altera en modo significativo la lectura del texto, ni afecta su interpretación. El error del copista se explica por un salto de línea motivado por una palabra similar en el siguiente renglón. Aunque los criterios de la edición de Madrid de 1844 no aparecen

explicados, en el texto que se reproduce hay una modernización de la ortografía y se desarrollan las abreviaturas. El número de anotaciones al texto es de 16, pero sin numeración corrida, es decir, son notas no consecutivas. Un análisis del sistema de anotación de la edición de Madrid de 1844 ofrece el siguiente panorama. La primera característica común a todas la notas es su brevedad, apenas una palabra o frase breve. Pero este laconismo no debe tomarse como un rasgo positivo de concisión, sino como una deficiencia de los editores en aclarar el texto. Algunas de la notas en realidad aumentan la confusión porque presentan errores de lectura o crean mayor dificultad en la interpretación de ciertos pasajes difíciles. La edición de Madrid no dice que el autor de la relación fue Sámano o Xerez, pero deja sin aclarar la diferencia entre la grafía de los parágrafos iniciales y el parágrafo final del manuscrito, hecho que provocó las atribuciones erróneas a Sámano. En otros términos, la edición en este caso no señaló los diferentes tipos de grafía para establecer la autoría del texto, porque la copia que utilizaron posiblemente no ofrecía esta diferencia. La titulación es precisa porque se limita a mencionar el tema central del descubrimiento y nombra a los protagonistas principales del mismo. Los datos sobre la signatura y el lugar del manuscrito corresponden a la época en que fue publicado el libro en el siglo XIX. En conclusión, la edición de Madrid de 1844 tiene errores de lectura y el texto fijado no es confiable en todas sus partes.

Saville, 1910

La llamada edición de Saville de 1910 es en realidad una reproducción de la edición de Madrid de 1844, inserta dentro de la obra *The Antiquities of Manabi, Ecuador*, del profesor de Arqueología de la Universidad de Columbia Marshall H. Saville, que reproduce este documento como parte de las notas aclaratorias a su libro. Saville cita íntegramente el texto de la edición de Madrid de 1844, incluyendo algunas notas. La relación sirve para apoyar sus tesis sobre el nombre de la región:

> Parece que todo el país fue llamado Calangane, abarcando el territorio desde Atacames hasta Salangó. En una declaración que aparece en la «Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Almagro», escrita aparentemente en el año 1526, y firmada por Juan de Sámanos, leemos que tres indios que fueron capturados parecieron venir de un lugar y de un pueblo llamado Calangane. (Saville 1910: 28)

A continuación, Saville reproduce la edición de Madrid de 1844, pero elimina varias notas (1, 2, 3, 4 y 13) sin ofrecer explicación sobre esta exclusión. El documento viene en las páginas 278-281. En uno de sus trabajos, Szászdi (1978) sostuvo la tesis de que el libro de Saville fue la fuente alternativa de difusión de la *Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro*, pero, en realidad, este libro tuvo una circulación de trescientos ejemplares y constituye, hoy en día, una rareza bibliográfica. En mi opinión, la importancia del libro de Saville viene dada porque inaugura una tradición dentro de los estudios andinos: la de aceptar la *Relación* como fuente de información para apoyar las teorías de antropólogos y arqueológos sobre diferentes aspectos de la región, una tradición presente en las investigaciones actuales de Terence D'Altroy (2002) y Linda Newson (2000) sobre las sociedades andinas.

Porras, 1937

En 1937, el erudito historiador peruano Raúl Porras Barrenechea publicó una nueva edición de la *Relación*. Porras reconstruyó la fecha probable del texto, basado en una lectura detenida del documento y de su contexto histórico. Fijó la datación en 1527 (a diferencia de Saville, que propuso 1526). Hizo una descripción de la relación y de su contenido, y ofreció por primera vez un análisis comparado entre la edición impresa de Madrid de 1844 y el manuscrito del Códice de Viena. Porras fue el primero en rechazar la autoría de Sámano, aduciendo correctamente que este nunca vino al Nuevo Mundo, y propuso una nueva hipótesis de autor, apoyándose en los estudios de Jiménez Placer

dedicados a Xerez. Según esta, el autor fue Francisco López de Xerez. Por otro lado, Porras fue el primero en destacar la importancia de este documento para el estudio de la conquista del Perú y en describir el Códice de Viena y señalar los dos tipos de letras diferentes que hay en el texto. El criterio de edición de Porras es modernizar limitadamente el texto, respetando el manuscrito. Para ello usa como apoyo la reproducción fotográfica, que era la tecnología de reproducción más avanzada en la época. Porras encuentra una solución novedosa que combina la modernización de la escritura y la reproducción facsimilar del texto base. La edición de Porras tiene 21 anotaciones en numeración corrida. Hace el cotejo de la *Relación* con las obras de Xerez, Estete, la información de servicio de Nicolás de Ribera el Viejo y las crónicas de Oviedo y de Diego Trujillo. Las anotaciones tienen como objetivo comparar datos con la información que aparece en el texto editado. En la nota 1, Porras compara la fecha de 1525 con los testimonios de Estete («el año de veintitrés o veinticuatro») y Xerez («14 de noviembre de 1524») (Porras 1937: 64). En la nota 2, dice que Levante fue el primer nombre geográfico dado al Perú y hace la distinción entre Levante y Poniente (Panamá) (Porras 1937: 64). Pero como indica Guérin, Porras sigue aquí el error de otros cronistas como Andangoya, Xerez y Zárate. En la nota 3, rectifica la cifra que ofrece el texto del Códice de Viena: «y asta cient y çinquenta hombres» (Porras 1937: 64). Se apoya, para ello, en la afirmación: «Xerez dice que eran 112 españoles y algunos indios de servicio» (Porras 1937: 64). En la nota 4, explica que este pueblo se llamó «El Cacique de las Piedras» (Porras 1937: 64), afirmación que se basa en los testimonios procedentes de la Información de Servicios de Nicolás de Ribera el Viejo. Ningún otro editor explica el nombre de este sitio. En la nota 5, compara la referencia al combate en el que Almagro pierde un ojo con la relación de Xerez y la Información de Almagro de 1526, que ofrecen la misma descripción (Porras 1937: 64). En la nota 6, precisa la fecha de llegada al río San Juan, a partir de Xerez, y concluye: «Esto debió ser el 24 de junio de 1525» (Porras 1937: 65). En la nota 7, aclara que Xerez no ofrece el nombre del piloto Bartolomé

Ruiz. Menciona, además, a los pilotos marinos Germán Pérez Peñate y el maestre Baltasar (Porras 1937: 65). En la nota 8, señala la posible fecha del descubrimiento de la bahía de San Mateo: 21 de septiembre de 1526, si se considera la costumbre marinera de bautizar lugares de acuerdo con la fecha del santoral católico (Porras 1937: 65). También ofrece datos sobre un pasaje incompleto del manuscrito y propone la lectura del nombre de Andrés de Bocanegra a partir de la crónica de Diego de Trujillo (Porras 1937: 65). En la nota 9, siguiendo a Xerez, precisa el nombre del lugar límite donde el piloto Ruiz llegó: «hasta el pueblo de Cancebí que es en aquella costa» (Porras 1937: 65). En la nota 10, compara el pasaje con la información de Xerez que habla de seis indios. Menciona los nombres de los intérpretes: Martinillo, Felipillo y Francisquillo (Porras 1937: 66). La nota 10 es una nota interpretativa en la que Porras afirma: «La descripción de la embarcación inkaika contenida en esta crónica es quizás la única que existe proveniente de testigos directos y es una contribución esencial para la historia de la civilización peruana» (Porras 1937: 66). En apoyo de esta afirmación recuerda dos cronistas que también ofrecen descripciones similares: Estete y Oviedo. Las notas 12 y 13 comparan, otra vez, la obra de Xerez. La nota 14 explica la poca importancia del episodio de la isla del Gallo en Xerez, porque este regresó a Panamá y no participó en esta aventura (Porras 1937: 67). La nota 15 tiene como función explicar el nombre de Calangane (Porras 1937: 67). Aquí comienza otro tipo de anotación que va a insistir en la peruanidad de los hechos (similar a la nota 11). Porras, sin aparente continuidad lógica con el pasaje anotado, insiste en el lugar de origen de Felipillo para resaltar su etnia inca. La insistencia en que Felipillo «era de la Puná» o «de Pohechos, cerca de Túmbez» sirve para probar la existencia de un pueblo real (basado en la autoridad de los cronistas) frente a la falta de pruebas sobre la existencia de Calangane, porque el «nombre de Calangane no aparece en otros cronistas» anulando la posible existencia de este pueblo. En otras palabras, Porras no deja abierta la posibilidad de error, por omisión o desconocimiento de los cronistas. Tampoco insiste en analizar la

toponimia del litoral y emplea un tono tajante para cortar toda posible indagación futura sobre este aspecto. En este pasaje es importante destacar que la intervención del editor sustituye la cedilla por la «c» en el texto base y elabora un argumento para justificar esta alteración del manuscrito, apelando a la autoridad de un cronista. Las notas 16, 17 y 18 ponen de manifiesto una contradicción en el texto por la falta de exactitud de los nombres, lo que hace imposible identificar los topónimos. Porras termina su análisis con una conclusión que reafirma la lectura de notas anteriores en el sentido de que la zona mencionada en el pasaje se refiere al territorio de Túmbez. La insistencia de Porras en este territorio se debe a que esta idea sirve de base para crear la tesis sobre la balsa tumbecina. La nota 19 es la única anotación filológica de Porras que rectifica la edición de Madrid de 1844 sustituyendo «hortalizas» por «fortalezas». La reimpresión limeña de 1967 sustituye «fortalezas» por «ortalizas», pero no se explica el cambio. La nota 20 afirma que el templo es el de Pachacamac, pero Szászdi (1978: 50) y Bravo (1985: 183) niegan esta afirmación por considerarla errónea. La nota 21 relaciona el texto con la carta de Pedrarias de abril de 1525; por lo tanto, es la única edición que sitúa el documento en una relación intertextual (Porras 1937: 68). Las conclusiones principales de la edición de Porras son la acuñación del nombre de relación Sámano-Xerez, por la atribución de autoría a Xerez. El segundo elemento importante es la manipulación topográfica de la zona, para presentar la balsa procedente de Túmbez y, por lo tanto, de origen incaico. Porras es también el que desarrolla la idea de la balsa tumbecina.

Graz (Austria), 1960

Esta es la única edición facsimilar de la *Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro*. Aparece inserta en los folios 225 recto a 227 recto dentro del Códice de Viena, junto a los documentos cortesianos. La edición va precedida de un estudio introductorio y extensa bibliografía de Charles Gibson, y una descripción

codicológica de Franz Unterkircher en la que estudia la encuadernación, el papel, la filigrana, los tipos de letras y la foliación del manuscrito, entre otros aspectos. Recientemente, Ángel Delgado hizo un análisis de la edición austríaca como parte de su estudio sobre los textos cortesianos (Delgado 1993: 64-68). La edición facsimilar de Austria fue utilizada como texto base por Szászdi y Guérin en la preparación de sus respectivas ediciones.

Szászdi, 1981

En 1981, Ádám Szászdi publica una edición paleográfica anotada de la *Relación de los primeros descubrimientos.* El historiador ecuatoriano comienza su análisis explicando las razones que motivan la edición; entre ellas, recuerda su artículo de 1978, en el que hizo una revisión crítica de las ideas de Porras sobre la embarcación indígena mencionada en la Relación de Sámano. De acuerdo con Szászdi, la atribución de la autoría a Xerez por parte de Porras fue errónea y reitera la tesis de 1978 que propuso como autor de la *Relación* a Gonzalo Fernández de Oviedo. Szászdi hace un relato de cómo consiguió ubicar el texto a partir de la edición facsimilar del Códice de Viena de 1960. En este sentido, sigue la introducción de Gibson y rechaza la tesis de Gayangos sobre la compilación del Códice de Viena. Pero el objetivo principal de Szászdi es desacreditar la edición de Porras desde el inicio y para ello acude a una estrategia que tiene tres partes. En primer lugar, el cuestionamiento de la ubicación física del texto, incluyendo la signatura mencionada por Porras. En este aspecto, Szászdi alude a la introducción de Gibson, pero no hay nada en la misma que señale un error por parte de Porras. Sencillamente, el cambio en la signatura ocurrió después de 1937. En segundo lugar, la imputación de que Porras basó sus ideas en informaciones tomadas de un documento en alemán, una lengua que —según Szászdi— Porras no dominaba bien. Por ello, confunde el manuscrito y la edición facsimilar del Códice de Viena de 1960, ya que se refiere al estudio de Franz Unterkircher que contiene la descripción codicológica

del manuscrito. La lectura que hizo Porras en 1937 fue una lectura directa del manuscrito original en la Biblioteca de Viena y no de la edición facsimilar de 1960, en la que aparece el estudio de Unterkircher. Para la lectura directa del manuscrito, Porras no tuvo necesidad de consultar ningún otro documento en alemán, sencillamente porque en esa época no existía. Como prueba irrefutable del conocimiento directo del manuscrito por parte de Porras, son las dos fotografías de la primera y la última páginas de la *Relación* que aparecen como apéndices en la edición de 1937, y la firma de Porras que aparece en el registro de la Biblioteca Nacional de Viena. El tercer punto de la crítica de Szászdi intenta poner en duda la edición de Porras, porque «no se trata de una transcripción independiente, sino de una confrontación y corrección parcial de la versión impresa en 1844 con el manuscrito» (Szászdi 1981: 132). Este aspecto de la crítica es más complejo, porque resume el criterio de edición del autor y los límites de la interpretación del texto. Para Szászdi, el único tipo de edición aceptada es la transcripción paleográfica exacta que implica el mantenimiento absoluto de grafías. En otros términos, Szászdi defiende la opción conservadora de mantener la fidelidad total del texto, y su lectura es un ejemplo de este tipo de práctica ecdótica. Pero la sacralización de Szászdi reconoce en última instancia las limitaciones de esta práctica ecdótica y la imposibilidad de reproducir con fidelidad todos los tipos de imprenta antiguos. También acepta Szászdi la confusión inevitable en una edición paleográfica absoluta por la diversidad de tipos de imprenta utilizados y por el desconocimiento del lector moderno. Otro aspecto que hace imposible una práctica ecdótica como la de Szászdi es la casuística de cada texto, que demanda tipos de letras diferentes, frente a la uniformidad de un criterio generalizado. El propio Szászdi admite que la mayoría de estos criterios son imposibles de implementar.

En mi opinión, la contradicción mayor de la edición de Szászdi es la ausencia de anotaciones históricas, filológicas y culturales, que sustituye por 83 glosas que hacen un cotejo de las variantes textuales en las ediciones de Madrid de 1844 y Porras 1937, por lo que en rigor son

anotaciones de variantes textuales, con una prolijidad excesiva de llamadas en el texto que entorpecen la lectura. Es de lamentar que Szászdi no adoptara como criterio de edición en las anotaciones la información sobre los topónimos costeros ecuatorianos propuesta en 1978, que constituye, en mi opinión, uno de los avances más importantes en el estudio de este texto.

Bravo, 1985

En 1985, Concepción Bravo Guerreira publica en la colección Historia 16 de Madrid, una nueva edición de la *Verdadera relación de la conquista del Perú*, de Francisco de Xerez, y como apéndice la *Relación Sámano* (Bravo 1985: 175-184). Entre las características más importantes de la edición podemos mencionar la fijación del texto base. Se trata del mismo texto utilizado por Porras, pero introduce cambios sustanciales como modificaciones en la puntuación. La edición de Bravo tiene 41 notas que combinan anotaciones filológicas, históricas, culturales y científicas. Por ello, es la edición con el criterio más amplio de anotación y la única que puede llamarse verdaderamente crítica, porque estudia y compara todas las ediciones anteriores, sin excluir ninguna. Bravo analiza las ediciones de Madrid (1844), Saville (1910), Porras (1937) y Szászdi (1981). El resultado de este método de edición permite la armonización de las mejores variantes editoriales y la solución de los pasajes de mayor dificultad en el texto. A partir de esta edición se adopta un criterio de uniformidad en la trascripción y modernización de la puntuación del texto. Pero, en mi opinión, el mayor logro de esta edición es la solución a los principales problemas de interpretación del texto planteados a partir de las fuertes críticas de Szászdi a Porras. En este aspecto, Bravo supo armonizar los aportes más significativos de ambas partes y, con un amplio criterio de inclusión, tomó los elementos más valiosos de ambas ediciones. Este hecho explica, por ejemplo, la solución adoptada por Bravo en la fijación del texto base de su edición. Aquí el criterio de selección fue la claridad. La editora tenía

dos posibilidades de trabajo: adoptar el texto de la edición de Porras, fácil de seguir pero con algunos errores de lectura por mala comprensión del manuscrito; o aceptar la trascripción paleográfica de Szászdi, depurada de errores de trascripción pero de difícil lectura por ser una reproducción extremadamente literal del texto, con oraciones interrumpidas, frases abreviadas y otros símbolos oscuros que reproducen incluso las erratas originales y los *lapsus calamis* del copista. Entre estas dos posibilidades, Bravo usa como texto base la edición de Porras, pero modificada a partir del conocimiento de la edición de Szászdi. El resultado es un texto de lectura segura, fácil de comprender y en el que los errores anteriores han sido salvados con un aparato de anotación más amplio. Así, una de las modificaciones más importantes adoptadas por Bravo fue el esclarecimiento del pasaje sobre los topónimos costeros, en el que sigue el criterio de las investigaciones de Szászdi sobre la toponimia de la costa ecuatoriana.

La edición de Bravo presenta cambios importantes en la atribución de la autoría del texto. Siguiendo un artículo pionero de 1976, en el que propuso por primera vez esta idea, Bravo compara la edición de la *Verdadera relación de la conquista del Perú* de Francisco López de Xerez con la *Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro* y sostiene que el autor de ambos textos no es la misma persona. Bravo rectifica, así, la propuesta de Porras que atribuyó a Xerez la autoría de la *Relación.* Basada en un cotejo detenido de ambos textos, en informaciones sobre la época y vida de Xerez, y en un cuidadoso estudio del contexto histórico de los primeros viajes de Pizarro, Bravo ofrece conclusiones seguras que permiten descartar la autoría de Xerez, no solo por discrepancias de estilo, sino por diferentes maneras de interpretar los hechos narrados (1985: 169). También rechaza la pretendida autoría de Gonzalo Fernádez de Oviedo, propuesta por Szászdi sobre la base de una supuesta reescritura conjunta de una protorelación. La tesis de la citada historiadora que rechaza la autoría de Oviedo a partir del estilo del documento es acertada por la objetividad en el análisis. En sustitución de los dos nombres tradicionalmente

mencionados como autores de la relación, Sámano y Xerez, Bravo propone una nueva teoría de autoría que constituye una lectura verdaderamente innovadora del texto. Así, citando pasajes precisos de este documento, Bravo afirma:

> El autor anónimo del original de las breves páginas que presentamos al lector, nos pareció que debía ser uno de los marineros de la tripulación del pequeño navío en que se embarcaron Ruiz y *Solo los marineros y agua para que pudiera hacer más a la mar y tirar por allí adelante.* Las descripciones que se hacen sobre las características de las embarcaciones y, sobre todo, la calidad de hombres de tierra, o de marineros, de los componentes de la expedición son insistentes [...]. También la forma de precisar el límite del viaje de Ruiz, tres grados y medio, perdido al Norte, parece propia de un maestre o marinero. (1985: 170-171)

Esta nueva atribución de autoría cambia todas las intepretaciones anteriores y llama la atención sobre la necesidad de nuevos estudios que presten atención a este asunto. Otro problema pendiente es el de la denominación del texto, que no puede seguir llamándose *Relación Sámano-Xerez*, aunque tampoco me parece acertado llamarlo *Relación Sámano*, como propone Bravo siguiendo a Szászdi, porque llamar a la *Relación* por el nombre de una persona que no es su autor mantiene la confusión. En mi opinión, hasta que no se identifique al autor es mejor denominar al texto por su contenido, es decir, *Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro* , porque fue bajo este título que se publicó por primera vez en la edición de Madrid de 1844.

Guérin, 1987

En 1987 aparece, en la editorial Plus Ultra de Buenos Aires, el libro *Crónicas iniciales de la conquista del Perú*, edición a cargo de Alberto M. Salas, Miguel A. Guérin y José Luis Moure. En una «Advertencia», firmada por Salas, se explican los criterios de edición. Destaca, entre ellos, el criterio de trascripción que propone la actualización de la ortografía,

puntuación y acentuación, así como el desarrollo de las abreviaturas. También explica las siglas, símbolos y abreviaturas en el texto y en las notas textuales y léxicas. Dentro de ese libro aparece, entre las páginas 37 y 63, la *Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro (Codex Vindobonensis S. N. 1600)*, texto preparado por Miguel Alberto Guérin. Las principales tesis de la edición de Guérin aparecen resumidas en la introducción, compuesta por tres puntos principales: el estudio del códice, el cotejo de las ediciones anteriores y la autoría del texto. El comentario del manuscrito explica brevemente la ubicación del mismo dentro del Códice de Viena y describe su estructura y el contenido del texto, el tipo de letra y la diferencia entre la grafía y la nota posterior de Sámano. Pasa a explicar la importancia del Códice de Viena para la historia de los viajes de descubrimiento cortesianos y relata el proceso de copias del manuscrito desde la copia de Iriarte en 1778 y sus posibles ramificaciones en la Biblioteca Real de Madrid y en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia, pero no hace un cotejo directo de estos manuscritos. La explicación sobre la existencia de las copias españolas es un punto importante en la introducción de Guérin, porque en sus comentarios está implícita la idea de que la edición de Madrid de 1844 está basada en la copia de Iriarte y no en el Códice de Viena. Por eso, afirma que la primera edición tomada directamente del Códice de Viena es la realizada por Porras en 1937.

Guérin comienza su análisis con el cotejo de las ediciones anteriores, pero solo menciona cuatro ediciones: la de Madrid de 1844, la de Porras de 1937, la de Lima de 1967 (una reproducción de la de Porras de 1937), y la de Lima de 1968 (una reimpresión de la edición limeña de 1967). Guérin aclara que las ediciones de 1967 y 1968 son, en realidad, reproducciones de ediciones anteriores, por lo que, en propiedad, son reimpresiones. Por otro lado, es el primero en resaltar la importancia de la edición de Porras, dado que esta se basó en una lectura directa del manuscrito del Códice de Viena, pero critica algunos aspectos de la edición de Porras, en especial el desarrollo de las abreviaturas, omisiones y errores de lectura (Guérin 1987: 42). Llama la atención, en este

cotejo de la edición de Porras, el error en el que incurre Guérin al confundir la cantidad de notas en la edición de Porras (21) con las de la edición de Madrid de 1844 (15). Sin embargo, el aspecto más llamativo de la introducción es la ausencia de referencias a las ediciones de Saville (1910), de Szászdi (1981) y de Bravo (1985). La omisión de estas dos últimas es de lamentar, porque las mismas representan cambios importantes en la ecdótica y en la historiografía crítica de la *Relación de los primeros descubrimientos.* La edición de Szászdi es particularmente valiosa, porque es, además, la primera revisión crítica detenida de la edición de Porras. El silencio de Guérin asume un matiz difícil de entender, porque él sigue la mayoría de los criterios de Porras y, cuando sus conclusiones se apartan de este en varios puntos importantes, coincide con los aspectos objetados anteriormente por Szászdi en sus trabajos de 1978 y 1981. Al no responder directamente a las ediciones de Szászdi y Bravo, Guérin desaprovecha la oportunidad de avanzar más en el campo de la ecdótica y del discurso crítico. Quizá evitando el tono de confrontación que demanda una respuesta coherente a las acusaciones de Szászdi, Guérin prefiere el silencio y una hábil respuesta retórica que asume la forma de una edición filológica. Sus notas críticas pasan por alto los pasajes más difíciles del texto. Además, es especialmente significativa la ausencia de notas en los parágrafos de los topónimos y nombres indígenas, elementos léxicos que hacen necesaria la intervención editorial. Debo insistir en este aspecto porque Szászdi construye, en torno a los topónicos costeros, el argumento central de su tesis sobre el origen salangués de los balseros encontrados por la expedición de Ruiz. Cabe entonces la pregunta, ¿por qué el silencio ante una intervención editorial de esta magnitud? Antes de responder es necesario explicar el plan de la edición de Guérin. Para ello hay que comenzar con el análisis del criterio de edición empleado, que se presenta a los lectores en una serie de puntos. El primer elemento que Guérin reconoce es la falta de cotejo de las diferentes copias manuscritas existentes con el manuscrito del Códice de Viena. Este aspecto, por ejemplo, pone en duda cualquier enjuiciamiento crítico de la edición

de Madrid de 1844. Sobre este punto, Guérin desarrolla su hermenéutica ecdótica sobre la base de una lectura de la obra de Prescott para probar los errores de copia de la edición madrileña, pero reconoce la necesidad de un cotejo directo entre esta edición y la copia de Iriarte y sus versiones posteriores depositadas en la Biblioteca Real y en la Biblioteca de la Real Academia de la Historia en Madrid. En este sentido, el aspecto positivo de las ideas de Guérin es el de trazar con claridad un itinerario ecdótico que comienza en el Códice de Viena y el cotejo de las copias para después poder valorar la autenticidad y calidad de las ediciones posteriores. El planteo de la tesis es un paso de avance en el estudio de las ediciones del texto porque hace más riguroso el proceso de cotejo de los manuscritos. La fijación del texto de Guérin se hace sobre la base de la edición facsimilar del Códice de Viena de 1960, criterio seguido desde la edición de Porras de 1937. Es necesario insistir en la necesidad de preparar una edición anotada que tenga como texto base el manuscrito directo y no solamente sus reproducciones facsimilares. Vale la pena apuntar que el desarrollo de las técnicas digitales de reprografía permite actualizar la reproducción facsimilar de 1960, es decir, las ediciones posteriores a Guérin tienen como tarea imprescindible volver a leer el manuscrito directamente y reproducirlo con la calidad de las nuevas tecnologías.

El siguiente punto de la introducción de Guérin trata sobre la autoría del texto. El editor rechaza la propuesta de Porras sobre la autoría de Francisco López de Xerez y basa sus ideas en una lectura detenida de la *Relación de los primeros descubrimientos*. Comienza el análisis con una división de la estructura del texto en una introducción y cuatro partes, que responde a los siete parágrafos del escrito en cuestión. Nuevamente, es importante consignar la falta de referencia a estudios anteriores de Bravo (1976) y de Szászdi (1978) dedicados al tema de la autoría de la *Relación*. Dos años después del artículo de Bravo en el *Anuario de Estudios Americanos*, Szászdi publica, en la misma revista, un extenso trabajo dedicado a varios aspectos de la *Relación de los primeros descubrimientos* como el del presunto autor del texto. Las propuestas de

Bravo y Szászdi tienen en común el rechazo de Xerez como autor de la *Relación*, tema en el que también concuerda Guérin. Pero a diferencia de Szászdi que propone a Gonzalo Fernández de Oviedo, Guérin coincide con Bravo en que el posible autor fue Bartolomé Ruiz o un marinero que participó en la expedición de Ruiz, y ofrece detalles en defensa de su tesis apoyado en el vocabulario del texto y en ciertas expresiones y forma de pensar que denotan un conocimiento de navegación en el autor de la *Relación*.

Después de la introducción, Guérin inicia la anotación textual por medio de un detallado aparato de crítica filológica que se explica al lector en una serie de notas introductorias al libro. La edición concentra las explicaciones en el aspecto lingüístico y literario, y excluye otro tipo de explicaciones. A diferencia de las ediciones de Porras, Szászdi y Bravo, no aparecen anotaciones de otras disciplinas y son especialmente de lamentar las ausencias de notas históricas, etnográficas y antropológicas, imprescindibles en un texto que habla del encuentro de culturas y de los primeros intercambios entre europeos e indígenas andinos. La lectura del modelo de anotación de Guérin me permitió entender la inseparable conexión que existe entre la anotación y la interpretación del texto. Guérin hace su edición después de otras ediciones con las que está en desacuerdo. Su oposición a los postulados ecdóticos de Szászdi y Bravo son parte inseparables del proceso de anotación. El silencio de Guérin expresa la marca de su desacuerdo y la presencia de las ediciones anteriores con sus anotaciones e interpretaciones respectivas, porque al editar es imposible separar el texto base del discurso crítico de los editores precedentes. En el espacio de la página dedicado a las notas se establecen dos tipos de enfrentamientos: la batalla contra el texto que anotamos, con sus dificultades, pasajes oscuros, lecturas posibles, lagunas y errores de los copistas; así como otra batalla, una veces abierta como la de Szászdi contra Porras y otras secreta y silenciosa como la de Guérin contra Szászdi. Es cierto que cada editor desea aportar algo nuevo, corregir a sus predecesores, y, en ese sentido, Guérin no es una excepción. Las 81

notas filológicas, ampliamente comentadas y referidas en detalle, son impresionantes por su extensión y erudición.

El estudio de las diversas ediciones de las primeras expediciones de Francisco Pizarro y Diego de Almagro al Perú no solo sirve para entender el proceso de conquista de la región andina sino para narrar la evolución de la historiografía crítica en torno a este acontecimiento. Por su importancia histórica, los momentos iniciales de la conquista del Perú deberían contar con ediciones críticas anotadas y amplios estudios introductorios, pero el repaso de las ediciones existentes permite ver el verdadero estado de la bibliografía. Entre los problemas principales destacan la ausencia de ediciones basadas en manuscritos originales o copias fiables. Muchas ediciones reproducen erratas de obras anteriores; también aparecen intentos de mejoramiento que introducen nuevos errores y confusiones en la interpretación del texto. En el caso de las crónicas iniciales de la conquista del Perú, no existe un criterio uniforme de edición, y la mayoría de las ediciones no hacen un análisis filológico del texto. Tampoco el predominio de la atención crítica por el contexto de la época ha encontrado automáticamente su reflejo en la obra, porque el interés por el dato histórico no ha sido capaz de presentar un texto libre de errores. La presencia de lecturas descuidadas incide en la falta de análisis comparados entre el texto base y su comentario crítico, en la escasez de cotejos de variantes y en la falta de un criterio sistemático y uniforme en el tratamiento del texto, en especial en lo referido a la modernización ortográfica, elemento central en la fijación textual (Arellano 1999: 50). La mayoría de las ediciones analizadas practican una política de modernización subjetiva, que se traduce en errores de anotación e interpretación reiterados. Otro aspecto afín a la modernización es el de la puntuación y corrección de estilo, afectado por la falta de conocimientos y criterios uniformes. Las anotaciones al texto sufren dos tipos de errores básicos: errores lingüísticos y factuales (históricos). Como recordaba Arellano (1999: 67), no puede anotarse bien lo que se lee mal porque no se ha hecho una correcta

fijación del texto. Consecuencias de la mala fijación del texto son la mala anotación y la mala interpretación.

El estudio de la teoría y práctica ecdótica de la *Relación de los primeros descubrimientos de Francisco Pizarro y Diego de Almagro* permite proponer, a manera de conclusión, que las ediciones futuras adopten como criterio uniforme la anotación interdisciplinar, porque no hay otra manera de explicarnos los textos americanos si no es a partir de lecturas interdisciplinarias que ofrezcan mayor iluminación de los procesos de intercambios culturales. Los textos americanos, por su estilo y contenido, son textos complejos, que demandan más de un punto de vista en el análisis e interpretación. Es precisamente en la interpretación del texto en la que encuentro mayores reparos a las ediciones que privilegian la solución de un modelo hermenéutico. Quiero ser explícito en este aspecto para evitar confusiones. La tesis que sostengo aquí es la de la necesidad de una anotación cultural amplia, que integre, junto a las lecturas filológicas imprescindibles, otros modelos de interpretación. De lo que se trata entonces es de incluir y no de excluir ninguna disciplina. Es cierto que una edición de esta magnitud escapa a la competencia de un especialista, pero la colaboración entre expertos de disciplinas diferentes forma parte de una nueva mentalidad de trabajo y quizá es el único antídoto contra los excesos de la especialización y nuestras propias limitaciones profesionales.

Bibliografía

ARELLANO AYUSO, Ignacio

1999 «Problemas en la interpretación y anotación de la crónicas de Indias». En I. Arellano y J. A. Rodríguez Garrido (eds.). *Edición y anotación de textos coloniales hispanoamericanos*. Madrid: Iberoamericana.

Bravo Guerreira, María C.
1976 «¿Fue Francisco de Xerez el autor de la Relación Sámano? Anotaciones al viaje de descubrimiento del Perú». *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXXIII, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 33-55.

Cortés, Hernán
1993 *Cartas de Relación.* Edición de A. Delgado. Madrid: Castalia.

D'Altroy, Terence
2002 *The Incas.* Londres: Blackwell.

Fernández de Navarrete, M., M. Salvá y P. Saínz de Baranda (eds.)
1844 *Colección de documentos inéditos para la historia de España.* Vol. V. Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero.

Guérin, Miguel A., Alberto M. Salas y José L. Moure (eds.)
1987 *Crónicas iniciales de la conquista del Perú.* Buenos Aires: Plus Ultra.

Lohmann Villena, Guillermo (ed.)
1986 *Francisco Pizarro. Documentos oficiales. Cartas y escritos varios.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Newson, Linda A.
2000 *Life and Death in Early Colonial Ecuador.* Norman y Londres: University of Oklahoma Press.

Österreichische Nationalbibliothek
1960 *Codex Vindobonensis S. N. 1600.* Verlagsanstalt, Graz: Akademische Druck-U.

Porras Barrenechea, Raúl (ed.)
1937 *Las relaciones primitivas de la conquista del Perú.* París: Presses Modernes.

Saville, Marshal H.
1910 *The Antiquities of Manabi, Ecuador.* Nueva York: Irving Press.

SZÁSZDI, Adam

1978 «En torno a la balsa de Salango (Ecuador)». *Anuario de Estudios Americanos*, vol. XXXV, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 453-554.

1981 «Dos fuentes para la historia de la empresa de Pizarro y Almagro: La "Crónica Rimada" y la Relación Sámano». En *Historiografía y bibliografía americanistas*. Vol. XXV. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 89-146.

XEREX, Francisco

1985 *Verdadera relación de la conquista del Perú*. Edición de C. Bravo. Madrid: Historia 16.

La dinastía prehispánica de Fernando de Montesinos: identificación de su fuente

Sergio Barraza Lescano
Instituto Riva-Agüero
Pontificia Universidad Católica del Perú

Entre las numerosas obras concernientes a la historia incaica producidas en el siglo XVII, *Ophir de España. Memorias Historiales y Políticas del Piru*, escrita por el licenciado Fernando de Montesinos en 1642,[1] ocupa un lugar especial. La singularidad de la información que contiene, especialmente aquella relacionada con su larga lista dinástica de aproximadamente 105 gobernantes prehispánicos, ha motivado una serie de polémicas desde que uno de sus manuscritos fuera publicado por primera vez en 1840.[2]

---

[1] Esta fecha aparece consignada en uno de los manuscritos de la obra que se conserva en la Biblioteca Nacional de Madrid (ms. 3124 - antiguo J-189) y que, según Raúl Porras Barrenechea, «tiene trazas de original» (1986: 492). El ejemplar madrileño, titulado *Memorias antiguas y nuevas del Perú*, comprende solamente la tercera parte de las *Memorias antiguas* y los *Anales* completos. Está dedicado al obispo de Quito, fray Pedro de Oviedo (Imbelloni 1941: 38, nota 59).

[2] La primera edición de las *Memorias historiales* fue publicada por Henri Ternaux Compans bajo el nombre de *Mémoires historiques sur l' ancient Pérou* (París, 1840). El número total de gobernantes varía de un manuscrito a otro: en el desaparecido ejemplar que se conservaba a fines del siglo XVIII en la biblioteca del convento mercedario de San José, en Sevilla, se registraban un total de 101 gobernantes; en la versión perteneciente a la Biblioteca Universitaria de Sevilla, en cambio, aparecen los nombres de 104 monarcas (Imbelloni 1941: 30-33).

En este trabajo abordaremos uno de los aspectos que más interés ha despertado en todos aquellos que se dedicaron al estudio de las *Memorias historiales:* la identificación de la fuente utilizada por el licenciado de Osuna para presentar su larga lista dinástica o *capaccuna*, repitiendo el término quechua empleado por José Imbelloni (1941) para referirse a ella.

El «libro manuscrito» y la almoneda

En el cuarto capítulo de sus *Memorias historiales*, titulado «Dícense algunas cosas acerca de la antiguedad del nombre Piru», el licenciado Montesinos informa no solamente cuál fue la fuente que consultó para redactar su *capaccuna* sino, también, en qué circunstancias tuvo acceso a esta información:

> Quiero referir otra antiguedad deste nombre Piru que halle en un libro m. s. que con harta estima y mayor cuidado (ilegible) en una almoneda en la ciudad de Lima. Trata del Piru y sus emperadores, y según pude averiguar en Quito comunicando destas materias con curioso me certifico que lo avia escrito un hombre de aquella ciudad muy lenguaras y antiguo en ella ayudándole a las noticias y dándole (ilegible) al examen de los indios el Smo. Don frai Luis Lopez obispo de aquella iglesia [...]. (Montesinos 1644: 8v.)[3]

Los datos contenidos en este párrafo permiten afirmar que el manuscrito fue adquirido por Montesinos entre los años 1636 y 1639,

[3] En las ediciones modernas el párrafo es citado con algunas variaciones; así, en aquellas publicadas por Means (1920) y Urteaga (1930), derivadas de la edición de Marcos Jiménez de la Espada (1882), se informa que el «libro manuscrito» fue comprado por el licenciado Montesinos en la almoneda limeña y que su autor habría sido un «hombre verbosísimo» de la ciudad de Quito (Montesinos 1920: 1, nota 1; y 1930: 4, nota a). Estas ligeras variaciones encuentran su explicación en el hecho de que el párrafo citado no procede del ejemplar perteneciente a la Biblioteca Universitaria de Sevilla sino de una copia realizada en 1785 por el padre Joseph de San Antonio Abad, la que se conserva en la Colección Muñoz de la Academia de la Historia en Madrid (ms. n.º 23.7.ª A-155).

tiempo en el que residió en Lima (Montesinos 1920: 3);[4] es muy probable que el escrito hubiera pertenecido al agustino fray Luis López de Solís, quien fue obispo de Quito entre 1593 y 1606, año en que falleció en el convento limeño de su orden.[5]

Una vieja polémica: la autoría atribuida a Blas Valera

En las ediciones de las *Memorias historiales* publicadas por Ternaux Compans (1840) y Jiménez de la Espada (1882), los editores no se detuvieron a investigar quién había sido el autor del manuscrito consultado por Montesinos; fue recién en 1907 que el historiador peruano González de la Rosa propuso al jesuita chachapoyano Blas Valera como autor del texto (1907: 188-193).

Según González de la Rosa, Montesinos había «copiado, extractado y modificado» la información contenida en un vocabulario histórico del padre Valera, que había sido traído desde Cádiz por el jesuita Diego de Torres Vásquez y utilizado como fuente bibliográfica por su compañero de orden Anello Oliva. El licenciado de Osuna habría inventado toda la historia de la almoneda limeña «para disfrazar sus plagios y no

---

Raúl Porras publicó esta versión tardía en su trabajo sobre el nombre del Perú (1973: 48, nota 38, y 50-52).

[4] Durante su permanencia en Lima, el licenciado Montesinos debió pasar momentos poco agradables, llegando a ser encerrado en prisión alrededor de veinte días durante el mes de mayo de 1637; esta sanción fue motivada por la acusación que le hiciera uno de los deudos del comerciante Melchor Ramírez, a quien el licenciado había prestado servicios como albacea (Archivo Arzobispal de Lima, 1635-1641: 21 y 29).

[5] Mendiburu, citando el catálogo Pinart, nos informa que el licenciado Montesinos compró en Lima numerosos manuscritos que habían pertenecido al agustino fray Luis López de Solís (Mendiburu 1931-1934, vol. VII: 430). Esta afirmación se encuentra respaldada por algunas citas del cronista, quien, por ejemplo, en sus *Anales del Perú* utiliza como fuente bibliográfica a «Don fray Luis López, obispo de Quito en el Libro de sus acciones i gobierno, folio 231, donde puso de su mesma letra esta advertencia [...]» (Montesinos 1906, vol. I: 142).

confesar la verdadera fuente de donde sacó la larga lista de soberanos (González de la Rosa 1907: 190).

Una réplica a estas afirmaciones fue publicada inmediatamente por José de la Riva-Agüero (1908: 47), quien rechazó la teoría del plagio y señaló que las concordancias existentes entre el manuscrito de Montesinos y algunos escritos atribuidos a Blas Valera, el *Vocabulario histórico* y la *Relación del jesuita anónimo*, encontraban su explicación en el hecho de que todos ellos procedían de una fuente común de autor desconocido.[6]

A pesar de la coherente argumentación de Riva-Agüero, muchos investigadores siguieron los postulados de González de la Rosa y, en una actitud muy simplista, aceptaron, a pie juntillas, la supuesta autoría de Valera.[7] Recientemente, a partir de un estudio inédito de Sabine Hyland, Juha J. Hiltunen ha sugerido la existencia de una fuente común consultada por Montesinos y por Blas Valera/Jesuita anónimo, que habría originado la extensa lista dinástica de gobernantes. Según Hiltunen, esta fuente sería el sacerdote mercedario fray Melchior Hernández, uno de los autores que aparecen citados en la relación del Jesuita anónimo

---

[6] El manuscrito comprado por Montesinos y el «vocabulario antiguo de mano» del padre Valera consultado por Anello Oliva en la biblioteca del colegio jesuita de Chuquiabo (La Paz) comparten los nombres de algunos gobernantes pertenecientes a la larga lista dinástica, aunque difieren en la ubicación de sus reinados. Los monarcas mencionados en ambas fuentes son los siguientes: Capac Raymi Amauta, Capac Yupanqui Amauta, Capac Lluqui Yupanqui, Cuis Manco y Lluquis Uayna Cauri (Vásquez 1930: 137-138; y Oliva 1998: 58 y 95-96). La *Relación del jesuita anónimo,* por su parte, guarda correspondencia con el manuscrito del licenciado cuando hace referencia a los gobernantes Pirua Pacaric Manco, Pachacuti séptimo y Pachacuti noveno (Jesuita anónimo 1992: 48 y 85).

[7] En 1912, Vásquez calificó a la *cappaccuna* de Montesinos como un «infeliz plagio con desastrosas modificaciones» del vocabulario del padre Valera (Vásquez 1912: 3); Markham también fue de este parecer y sugirió que el licenciado copió el trabajo del jesuita en Chuquiabo (Markham 1920: 13). Posteriormente, autores como Angulo, Loayza, Imbelloni, Porras Barrenechea, Esteve Barba y Urbano continuaron dentro de esta línea de opinión (Angulo 1930: X-XII; Esteve Barba 1968: L; Imbelloni 1941: 22-23; Loayza 1945: XVII; Porras Barrenechea 1986: 490; y Urbano 1992: 26-27).

(Hiltunen 1999: 198 y 347; Jesuita anónimo 1992: 46-53, notas 4bis, 5, 10, 14, 19 y 20).

Al respecto, debemos señalar que la hipótesis se encuentra sustentada en algunas imprecisiones. Para comenzar, no es cierto que el licenciado Montesinos no mencione su fuente informativa, como lo afirma Hiltunen (1999: 195); como hemos visto en el párrafo transcripto líneas arriba, el cronista aclara que su *capaccuna* se origina en un manuscrito escrito por un lenguaraz quiteño. Por otro lado, no es del todo claro que el mercedario Hernández fuera nativo de la región del lago Titicaca y, por consiguiente, que toda la tradición de las dinastías prehispánicas proveniera de esa región (Hiltunen 1999: 198). Tal como lo indica este autor, el mercedario Hernández era mestizo y estuvo presente en las doctrinas de San Cristóbal de la Cuesta (Chuquisaca) y Nuestra Señora de la Concepción (Potosí) por el año 1578 (Aparicio 1973: 25, y 2001, vol. I: 82-84; Hiltunen 1999: 198); sin embargo, los cronistas de su orden concuerdan en señalar que era «hijo del convento grande de Lima» (Colombo 1790: 286; García Irigoyen 1906-1907, vol. I: 150), por lo que es probable que fuera oriundo de esta localidad o, incluso, del Cuzco, en donde evangelizó al inca Tupac Amaru I en 1572 (Ocampo y Conejeros 1907: 226).[8]

La tradición de la dinastía incaica debió ser recogida en Quito como lo señala Montesinos, prueba de ello es que se mencionan algunos sucesos ocurridos en esta región como los grandes terremotos y las erupciones de los volcanes ubicados cerca de Panzaleo y en las montañas de Oyumbicho, acontecimientos que tuvieron lugar durante el reinado del inca Huiracocha (Montesinos 1930: 102-103).[9] El supuesto uso de

[8] Es probable que el mercedario fuera hijo del trujillano Melchor Hernández, vecino de la ciudad del Cuzco por el año 1541. Veáse Cieza de León 1994: 137.

[9] Al respecto, se puede citar la referencia que trae Montesinos sobre el ingreso de hordas bárbaras al Tahuantinsuyo durante el reinado de Toco Cosque; algunos de estos salvajes, que procedían de Panamá, habrían dado origen a las naciones neogranadinas de Pijaos y Paeces (Montesinos 1930: 69-70).

hojas de plátano para confeccionar pergaminos (Montesinos 1930: 21) es otro de los elementos que viene a respaldar esta posibilidad, ya que se trata de un fruto totalmente ajeno al área cusqueño-altiplánica.[10] Sabine Hyland, a partir del análisis interno de la crónica de Montesinos, también ha señalado el origen quiteño de su fuente (2000: 647).

Identificación del autor

Una revisión detenida de la información presentada por el licenciado Montesinos en sus *Memorias historiales* permite establecer que cualquier candidato a la autoría del manuscrito comprado en la almoneda deberá cumplir con las siguientes condiciones:

- ser oriundo de Quito y haber residido en esta ciudad varias décadas antes al año 1642 • 1643, cuando el licenciado fue nombrado visitador general de Quito por el arzobispo fray Pedro de Oviedo;
- ser reconocido como lenguaraz, es decir, dominar dos o más lenguas (Alonso 1968, vol. II: 2538; Corominas y Pascual 1980, vol. III: 629); y
- haber estado vinculado al obispo fray Luis López de Solís durante su gobierno episcopal (1593-1606).

El licenciado de Osuna proporciona algunos otros datos que nos podrían poner tras los pasos del autor del manuscrito. Este último habría obtenido información «preguntando a los Amautas e Historiadores que alcanso del tiempo de Atahualpa» (Montesinos 1644: 8v.); además, habría tenido conocimiento de que se habían enviado algunos quipus a España para que los viese el Inca Garcilaso de la Vega (Montesinos 1644: 9).

[10] En un informe anónimo de 1573, el plátano aparece mencionado entre las plantas autóctonas de Quito; algunos años más tarde, en 1608, este árbol figuraba entre los frutales más importantes de la región de los Quijos (Oberem 1971: 156-157).

En lo referente a la redacción del manuscrito, el cronista nos informa que estuvo dividido en discursos y capítulos. Montesinos cita el discurso 1, capítulo 9, que trataba sobre la etimología del nombre Piru, y el discurso 2, capítulo 1, que tocaba el tema de los quipus y de los amautas historiadores (1644: 8v.-9).

Si bien el jesuita Blas Valera es famoso por su dominio del quechua y el aimara, conocimientos que le llevaron a participar en las traducciones de los textos producidos por el Tercer Concilio Limense (1582-1583) (Bartra 1967: 365-367), no fue quiteño sino chachapoyano y el tiempo que permaneció en Quito, durante su viaje hacia España, no corresponde con la presencia del obispo Luis López de Solís en esta región.[11] La forma de estructurar la obra (en discursos y capítulos) también parece ajena a Valera; este dividió su *Historia occidentalis* en libros y capítulos (Garcilaso de la Vega 1959: 376; Mateos 1944, vol. I: 53).

Descartada la posibilidad de que Valera fuera el autor del manuscrito consultado por Montesinos, vamos a develar la identidad de este personaje. Nuestras pesquisas nos han llevado a identificar al mestizo quiteño Diego Lobato de Sosa como el autor desconocido que dio origen a la dinastía prehispánica presentada en las *Memorias historiales*.

Diego Lobato fue hijo de uno de los fundadores de la ciudad de Quito, el capitán español Juan Lobato de Sosa, quien había llegado a este territorio junto a Sebastián de Benalcázar; su madre, por su parte, fue «una de las mujeres más principales de Atahualpa», la noble cusqueña Isabel Yarucpalla (Hartmann 1974: 1; Oberem 1981: 162-164; Stevenson 1968: 9). Su nacimiento debió haber ocurrido entre los años 1538 y 1541.

---

[11] Blas Valera partió de Lima hacia Quito el 11 de diciembre de 1592. Viajaba junto al padre Diego de Torres Bollo, quien había sido nombrado rector del colegio quiteño de la Compañía (Medina 1999: 250). Llegaron a su destino a mediados de enero de 1593 (Romero Arteta 1962: 8). Tras permanecer algunos meses en Quito, Valera continuó su viaje hacia Cartagena de Indias. El agustino Luis López de Solís, por su parte, si bien fue nombrado obispo de Quito en 1593, no fue sino hasta el 15 de junio de 1594 que ingresó en la ciudad e inició su gobierno episcopal (Hartmann 1976: 30).

Antes de ir a combatir a Gonzalo Pizarro, el capitán Juan Lobato confió al pequeño Diego a su amigo Gonzalo Martín. En la casa de este último transcurriría la niñez de nuestro personaje, ya que su padre perdió la vida en la batalla de Iñaquito, el 18 de enero de 1546 (Oberem 1981: 164; Stevenson 1968: 9). El niño fue educado en el Colegio de San Andrés, ubicado en el convento franciscano de Quito, y tuvo como maestro al religioso flamenco fray Jadoco Rycke, famoso defensor y protector de los indios (Lara 1980, vol. II: 291; Stevenson 1968: 7). Una vez acabados sus estudios de primeras letras con los franciscanos, en donde destacó como quechuista, cantor, músico, bordador y aficionado a los altos estudios (Vargas 1962: 117-118), Diego Lobato se dedicó a estudiar Gramática, Lógica, Filosofía y Teología en el convento dominico de su ciudad natal (Oberem 1981: 164; Hartmann 1974: 2).[12]

Debido a su condición de mestizo e hijo natural, Lobato tuvo que recibir una dispensación del obispo fray Pedro de la Peña para poder ordenarse como sacerdote en 1566; su estrecha relación con el obispo dominico queda evidenciada en el hecho de que este último era su padre confesor (Oberem 1981: 164).

Su reconocida inclinación por la música le llevó a dirigir el coro de la catedral de Quito, integrado por criollos, mestizos e indígenas que habían aprendido música y canto en el colegio franciscano; en 1571, desempeñándose Diego como sacristán y organista de la catedral, fue designado por el obispo de la Peña para que ocupara el cargo de párroco en la recientemente creada parroquia de San Blas (Stevenson 1968: 11). Stevenson señala que, para este nombramiento, el obispo tomó en cuenta el dominio que tenía Lobato de la lengua quechua, recurso fundamental en la evangelización de los indios (1968: 11). En su calidad de lenguaraz, el mestizo quiteño brindó varios servicios a la Audiencia y al obispo, quienes le encomendaron realizar misiones difíciles de carácter

[12] En esta etapa de sus estudios, Diego Lobato fue condiscípulo de los dominicos Pedro Bedón y Domingo Valderrama (Vargas 1962: 118).

político y administrativo entre las poblaciones indígenas (Hartmann 1974: 3; Oberem 1981: 165).

Hartmann nos informa que Diego Lobato era «considerado ampliamente como el mejor predicador en lengua quechua» (1974: 3) de Quito, lo que se ajusta a la verdad, pues uno de los censores que revisaron las traducciones al quechua de los textos producidos por el Tercer Concilio Limense, su condiscípulo el dominico fray Pedro Bedón, elogió también su forma de predicar en la lengua general de los incas (Hartmann 1974: 4). En una relación que el obispo fray Pedro de la Peña escribió al rey de España el 16 de febrero de 1574, se indica que Lobato había intervenido en el examen y aprobación de varios confesores como examinador de la lengua quechua (Hartmann 1974: 4).

Con el paso de los años, los miembros del capítulo de la catedral quiteña fueron tomando cierta animadversión en contra de Diego Lobato; lo acusaban de autotitularse mayordomo de la catedral. La irritación del capítulo fue mayor cuando se enteraron de que el obispo de la Peña lo había designado como el representante que asistiría al Tercer Concilio Limense (Stevenson 1968: 15).

En aquella ocasión, el diácono, el archidiácono y el tesorero de la catedral protestaron en contra del nombramiento y del favoritismo que tenía el obispo hacia un simple «clérigo presbítero mestizo». Este acontecimiento y la muerte del obispo de la Peña durante la celebración del concilio, el 7 de marzo de 1583, motivaron que Lobato renunciara al cargo de mayordomo de la catedral el 1 de julio del mismo año (Stevenson 1968: 15).

En 1589, por disposición de la Audiencia, Lobato recorrió el territorio de Quito hasta Chimbo en compañía del secretario Diego Suárez y del curaca de los mitmas huayacuntu, don Diego de Figueroa Caxamarca. El objetivo de esta misión era recoger el dinero de las cajas de las comunidades indígenas para remitirlo a España en calidad de empréstito al Rey (Espinoza Soriano 1975: 373).

El 6 de febrero de 1590, la catedral de Quito volvió a contratarlo como maestro de capilla por ser «competente para el cargo»; recibiría

cien pesos de salario (Stevenson 1968: 17).[13] Al año siguiente, Lobato solicitó al Rey un puesto de canónigo de la catedral de Quito; a pesar de reunir muchos méritos y de contar con el respaldo de los oidores de la Audiencia y de los superiores de las ordenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín, no consiguió la canonjía (Oberem 1981: 165). Es muy probable que la negativa estuviera relacionada con su condición de mestizo.

Las decepciones y amarguras del clérigo presbítero terminaron en junio de 1594 con la llegada a Quito del nuevo obispo fray Luis López de Solís y el inicio de su gobierno episcopal; rápidamente, Lobato consiguió ganarse el aprecio del obispo agustino, quien le nombró visitador general del obispado y predicador general de la lengua del Inca (Hartmann 1974: 6).

La gran estima que el obispo Luis López sentía por nuestro personaje queda evidenciada en una carta que envió al Rey el 12 de marzo de 1598; en ella, al hacer una relación de las personas beneméritas del obispado para cargos y oficios, escribía sobre Diego Lobato de Sosa:

> Presbítero, lengua general y predicador de naturales que es muy antiguo e hijo de conquistador, visitador general de este obispado, hace muchos años que trabaja en la predicación y conversión de naturales descargando la conciencia de Vuestra Majestad; es muy viejo, merece una canonjía en la iglesia de Quito que es su patria. (En Hartmann 1974: 5-6)[14]

---

[13] Diego Lobato ya había desempeñado esa función desde el año 1568, siendo nombrado oficialmente el 3 de abril de 1574.

[14] El obispo Luis López de Solís vuelve a elogiar el trabajo de Diego Lobato en una memoria de las personas eclesiásticas beneméritas de su obispado. En este documento, fechado a 10 de marzo de 1600, escribe: «Diego Lobato de Sosa, presbítero, es el más antiguo clérigo de este obispado y que ha 30 años que se ocupa en la predicación de los naturales con notable fruto porque es el que más ha trabajado en este ministerio y el que ha enseñado a otros a predicarles con lo cual se ha descargado la real conciencia; merece premio de una canonjía en esta santa iglesia» (Hartmann 1974: 6).

Es muy probable que Diego Lobato falleciera en Quito durante la primera década del siglo XVII; la última referencia que tenemos de él data del año 1604. Por este tiempo, aún ocupaba el cargo de visitador general del obispado quiteño (Hartmann 1974: 6).

Los datos biográficos de Diego Lobato de Sosa, presentados en este artículo, permiten comprobar que existe una total correspondencia entre nuestro personaje y el desconocido autor consultado por el licenciado Montesinos: se trata de un antiguo lenguaraz quiteño allegado al obispo Luis López de Solís.

Una vez identificada la autoría, respaldada por otras evidencias que a continuación veremos, cabe preguntarse: ¿quién transmitió al clérigo Lobato aquella singular lista dinástica de monarcas prehispánicos? No es difícil responder a esta pregunta; es bien sabido que Lobato mantuvo muy buenas relaciones con sus parientes incas, y que incluso llego a firmar como testigo en la escritura testamentaria del auqui (príncipe) don Francisco Tupatauchi, conocido también como Francisco Atahualpa, hijo del último inca con su hermana paterna Huayco-Ocllo (Oberem 1981: 164).[15]

En una probanza de don Alonso Atahualpa, hijo de don Francisco Tupatauchi y doña Beatriz Coquilago Ango, vuelve a aparecer el clérigo quiteño declarando como testigo; en aquella ocasión, el 13 de agosto de 1582, Diego Lobato señaló haber escrito una *Historia del Inca* (Hartmann 1974: 6; Oberem 1981: 164). Este último dato es valioso,

[15] El nombre de la madre de don Francisco Tupatauchi o Tupac-Atauchi varía de una fuente a otra. En algunas ocasiones aparece mencionada como Huayco-Ocllo (Navarro, 1940: 220) y en otras como Paico-Vello o Tocoto-Vello (Oberem 1981: 163). Por otro lado, es muy probable que la amistad existente entre Diego Lobato y Francisco Tupatauchi se remontara a la época en que el primero cursaba estudios en el Colegio de San Andrés. Tenemos conocimiento que el auqui Francisco había sido criado por los franciscanos en el convento quiteño y que, a pesar de que también fue educado por fray Jadoco Rycke en el colegio, nunca aprendió a leer ni escribir (Oberem 1981: 180). Posteriormente, durante la «Santa Cruzada» realizada en 1578-1579, Lobato y don Francisco marcharon juntos al territorio de los Cañaris para hacer desistir a los caciques de tomar parte en la rebelión de los Quijos (Hartmann 1974: 3; Ospina 1992: 12).

ya que confirma el interés del clérigo quiteño por escribir la historia de sus ancestros maternos;[16] por otro lado, nos pone en conocimiento de que su obra fue terminada antes de 1583, lo que es coherente con la fecha propuesta para la redacción del manuscrito consultado por Montesinos.[17]

Queda claro que las principales fuentes informativas de Diego Lobato fueron los indígenas quiteños, algunos de ellos amautas y otros vinculados a la nobleza incaica. A través de estos últimos tuvo conocimiento del envío de quipus al Inca Garcilaso de la Vega.[18] En lo que respecta a su obra, la influencia que los franciscanos ejercieron en la educación de Lobato pudo haberle llevado a dividir su trabajo en discursos y

---

[16] Este interés no estaba circunscrito a la historia prehispánica. Sabemos que Diego Lobato escribió sobre «los sucesos de la conquista (española) de esta tierra (Quito) y otras cosas tocantes a ella» tomando información de «mucho número de indios viejos» (Salomon 1980: 268).

[17] Jan Szemiński, siguiendo las observaciones de Imbelloni (1946), analizó algunas referencias cronológicas sobre el equinoccio vernal presentes en el manuscrito citado por Montesinos. Como resultado, llegó a la conclusión que el manuscrito fue escrito antes de la introducción del calendario gregoriano en el Perú, es decir, antes de 1585 (Szemiński 1993: 103, y 1995: 54).

[18] Sabemos que el Inca Garcilaso fue condiscípulo de uno de los hijos de Atahualpa criado por los padres dominicos en el Cuzco, su nombre fue Don Francisco Ninancuro, hijo del último inca con la palla Chumbicarua. Este «murió mozo» antes de que Garcilaso partiese hacia España (Garcilaso de la Vega 1959: 580-582; Oberem 1981: 171-172). Al igual que don Francisco, su primo don Carlos Inca y otros indígenas nobles descendientes de los gobernantes cusqueños, compartieron aulas con el cronista, quién señala haber conocido alrededor de doscientos Incas y Pallas.

Una vez en la península, Garcilaso les solicitó que le enviaran información sobre la historia de sus ancestros. En los *Comentarios Reales de los Incas* podemos leer: «Sin la relación que mis parientes me dieron de las cosas dichas, y sin lo que yo vi, he habido otras muchas relaciones de las conquistas y hechos de aquellos reyes; porque luego que propuse escribir esta historia, escribí a los condiscípulos de escuela y gramática, encargándoles que cada uno me ayudase con la relación que pudiese haber de las particularidades conquistas que los Incas hicieron de las provincias de sus madres; porque cada provincia tiene sus cuentas y nudos con sus historias, anales, y la tradición de ellas; y por eso retienen mejor

capítulos, esquema observado en algunos cronistas de esta orden como fray Buenaventura de Salinas y Córdova (1957, vol. I: XXXVII).[19]

El jesuita Blas Valera y su acceso a una singular fuente quiteña

Si asumimos que Diego Lobato de Sosa fue el autor del manuscrito consultado por Montesinos, debemos ser capaces de explicar en qué circunstancias compartió su información con el jesuita Blas Valera. Para poder aclarar este punto, consideramos que es necesario presentar algunos datos biográficos de Valera vinculados a su estadía en Quito y a las amistades cercanas que tuvo en esta ciudad.

Como sabemos, el padre Blas Valera fue enviado a España por el año 1592 para que cumpliera una sanción que le había sido impuesta por las autoridades jesuitas.[20] El viaje se inició el 11 de diciembre de

---

lo que en ella pasó que lo que pasó en la ajena. Los condiscípulos, tomando de veras lo que pedí, cada cual de ellos dio cuenta de mi intención a su madre y parientes, los cuáles, sabiendo que un indio, hijo de su tierra, quería escribir los sucesos de ellos, sacaron de sus archivos las relaciones que tenían de sus historias y me las enviaron; y así tuve la noticia de los hechos y conquistas de cada Inca [...]» (Garcilaso de la Vega 1959: 46-47).

En 1573, el Obispo de Quito informaba al Rey sobre la pesadumbre y rabia existente entre los incas de Quito tras la ejecución del inca Tupac Amaru (Salomon 1980: 267), lo que evidencia que la nobleza indígena quiteña se encontraba en constante comunicación con sus parientes del Cuzco.

19 El *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Piru* fue dividido en tres discursos, de 8, 6 y 4 capítulos, respectivamente.

20 Aunque se ha señalado que la sanción del padre Valera fue motivada por una falta de solicitación (Vargas Ugarte 1963-1965, vol. I: 251; Fernández García 1990: 219), no es del todo claro si realizó o no tal delito contra la fe. Existe la posibilidad de que su sanción fuera originada por alguna desviación doctrinal, por criticar el sistema de gobierno colonial siguiendo una postura «lascasiana» o, incluso, por la existencia de prácticas de segregación racial con clara tendencia antimestiza al interior de su orden (Medina 1999). El 9 de julio de 1591, el padre napolitano Claudio Aquaviva, general de la Compañía de Jesús, transmitía al padre Juan de Atienza, provincial del Perú, la orden de que Valera fuera enviado a España (Egaña 1966: 822).

1592; Valera partía de Lima hacia Quito en compañía del jesuita Diego de Torres Bollo, quién había sido nombrado nuevo rector del colegio quiteño de la Compañía (Medina 1999: 250).

Al parecer, el viaje lo realizarán siguiendo el camino real incaico que unía las localidades de Lima, Tarma, Huánuco, Huamachuco, Cajamarca, Huancabamba, Loja, Ambato y Quito (Guaman Poma de Ayala 1993, vol. II: 881-883); después de caminar durante poco más de un mes, los sacerdotes llegaron a Quito a mediados de enero de 1593 (Romero Arteta 1962: 8). Al ingresar a la ciudad, los jesuitas encontraron a la población muy alborotada debido a la revolución de las alcabalas que había tenido lugar el año anterior, el padre Diego de Torres «trató de muchos medios con el cabildo y gente alterada, para que ubiese paz y todos acudiesen al servicio del Rey nuestro Señor» (Romero Arteta 1962: 8).[21]

En Quito, Valera se reunió con varios amigos. Entre ellos podemos mencionar a dos jesuitas, su paisano Onofre Esteban y el cordobés Hernando Morillo,[22] así como al dominico quiteño fray Pedro Bedón. Este último había conocido a Blas Valera por el año 1583, cuando

[21] En realidad, durante el viaje, ambos jesuitas ya tenían conocimiento del ambiente que les esperaba en la ciudad norteña; encontrándose aún en Lima, debieron haber tenido contacto con el padre Esteban Cavello, predecesor del padre Diego de Torres Bollo en el rectorado quiteño, quien tuvo que desplazarse a la capital del virreinato luego de que la Audiencia de Quito sospechara de su participación en la revolución (Medina 1999: 250).

[22] El padre Fernández García (1990: 230) señala que, durante su estadía en Quito, Blas Valera «tuvo confidencias con el criollo chachapoyano Padre Onofre Esteban, que más adelante se interesa por él, y también con el Padre Hernando Morillo, ante quien se quejaba de haber sido calumniado por sus enemigos [...]». El interés de los padres Diego de Torres Bollo y Onofre Esteban por conocer cual sería el futuro que correría Valera en España se ve reflejado en dos misivas remitidas a ellos por el general Aquaviva el 13 de febrero de 1595; en estas correspondencias, que tienen como destino la ciudad de Quito, el General les informaba que al llegar Valera a España se vería «lo que con él se deva hacer», además de manifestarles que no volvería a la provincia peruana, «pues juzgan esos padres que no es conveniente para ella» (Egaña 1970: 686-687).

trabajaron juntos en la revisión de las traducciones al quechua de los textos producidos por el Tercer Concilio Limense (Bartra 1967: 365); el dominico llevaba ocho años en Lima cursando estudios en la universidad fundada por Real Cédula del 12 de mayo de 1551.

Una vez concluido el concilio, Valera y Bedón permanecieron en Lima y debieron haberse mantenido en contacto hasta el año 1586 en que el dominico retornó a Quito (Hartmann 1976: 24-25).[23] Años más tarde, al arribar a Quito, el jesuita chachapoyano encontró a fray Pedro Bedón ocupando el cargo de catedrático de la lengua general del Inca, cátedra dictada en el convento de Santo Domingo.[24]

Es muy probable que Valera conociera a Diego Lobato de Sosa a través del padre Bedón, recordemos que los dos quiteños habían sido condiscípulos cuando cursaban estudios superiores en el convento dominico; además, resultaría extraño que, dada la fama de Lobato como gran predicador en la lengua quechua y los intereses comunes de los tres lenguaraces, no se hubieran reunido en alguna ocasión.[25]

El Inca Garcilaso de la Vega (1959: 552) nos informa que, encontrándose en Quito, Valera continuó con sus investigaciones sobre las antiguallas de los indios y llegó a recibir algunas noticias «de los mismos vasallos de Atahuallpa».[26] Sin lugar a dudas, la lectura de la *Historia del*

---

[23] El Colegio de San Pablo se había convertido en el lugar de residencia del padre Valera desde el año de 1582 en que fue enviado a Lima; en esta casa de estudios, el jesuita chachapoyano enseñaba latín a los medianos, equivalentes a los alumnos de instrucción secundaria de la actualidad (Medina 1999: 235).

[24] Bedón fue nombrado titular de la cátedra de quechua con anterioridad al año 1589 y ocupó el cargo hasta los primeros años del siglo XVII en que fue reemplazado por fray Domingo de Santa María (Hartmann 1976: 23-26).

[25] La estrecha relación existente entre el dominico Bedón y Diego Lobato queda evidenciada en la petición de canonjía que este último envió al rey de España. En ese documento, fray Pedro Bedón figura como uno de los 14 testigos presentados por Lobato en apoyo de su súplica (Hartmann 1974: 3).

[26] Por otra fuente atribuida a Blas Valera, la relación del Jesuita anónimo, sabemos que el cronista tuvo acceso a la información registrada en algunos quipus quiteños (Jesuita anónimo 1992: 54, nota 23).

Inca escrita por Lobato debió resultar fascinante para el jesuita y llevarlo a tomar notas de la novedosa información contenida en el manuscrito. Blas Valera registró estos apuntes en su «vocabulario antiguo de mano», que fue traído posteriormente, en 1604, desde Cádiz por el jesuita Diego de Torres Vásquez y consultado por su compañero de orden Giovanni Anello Oliva durante la redacción de su *Historia del reino y provincias del Perú* (Anello 1998: XVI, nota 5, y 95). Encontrándose ya en Andalucía, Valera insertó algunos de estos datos en su *Historia occidentalis;* retazos de esta obra traducidos del latín al castellano han llegado hasta nosotros a través del Inca Garcilaso y de la llamada relación del Jesuita anónimo.[27]

Comentarios finales

En este artículo hemos presentado los argumentos que nos llevan a identificar al mestizo Diego Lobato de Sosa como el autor del manuscrito

[27] Un minucioso estudio de los fragmentos de la obra de Valera citados en los *Comentarios Reales* de Garcilaso fue publicado por Ricardo Mariátegui Oliva (1940). En lo que respecta a la relación del Jesuita anónimo, el análisis que hemos realizado al texto ha permitido reconocer la existencia de dos etapas en su redacción: la primera, que podríamos llamar de investigación histórica, aborda temas vinculados a los ritos y creencias de los antiguos peruanos y se caracteriza por la presencia de apostillas que remiten a fuentes bibliográficas y mnemotécnicas comparables con aquellas utilizadas por Blas Valera en las citas de Garcilaso. Esta primera parte sirve de antecedente a la segunda, que podríamos definir como testimonios personales y que está dedicada a exaltar la labor evangelizadora de la Compañía de Jesús en el Perú, principalmente en las ciudades de Lima y Cuzco.

Consideramos que la primera parte corresponde a una traducción extraída de la *Historia occidentalis* del padre Valera. La vulgarización del texto del latín al castellano habría sido realizada en Andalucía por otro jesuita, acaso el sevillano Luis López como lo propusiera José Durand (1961: 94, y 1987: 420). Algunos de los argumentos que nos llevan a sostener esta hipótesis fueron presentados preliminarmente en Lima durante el III Coloquio Cronistas del Perú: Homenaje a Franklin Pease (1939-1999), llevado a cabo los días 7, 9 y 10 de diciembre de 1999 en el Instituto Raúl Porras (UNMSM). Una versión revisada y ampliada de esta ponencia se encuentra en proceso de redacción para su posterior publicación.

consultado por Montesinos para redactar su lista de monarcas prehispánicos. Consideramos que la tradición histórica contenida en la *capaccuna* no debe ser estudiada como un fenómeno aislado; es necesario contextualizarla junto a otras construcciones narrativas creadas en territorio quiteño a partir de la segunda mitad del siglo XVI. El origen de estos relatos históricos lo encontraríamos entre los descendientes de los incas residentes en la región más septentrional del Tahuantinsuyo, quienes a partir de la tradición oral fueron elaborando singulares versiones de la historia de los incas que difieren de aquellas procedentes del Cuzco y de los alrededores del lago Titicaca.[28]

En la versión provincial de la historia de los incas recogida por Montesinos es notorio que los nombres de algunos monarcas provienen de personajes históricos, principalmente descendientes del inca Huayna Capac que aparecen mencionados en otras fuentes etnohistóricas. Se hace referencia a Sayri Tupac y a Tupac Amaru, hijos de Manco Inca, así como a su capitán Illa Tupac (Murúa 2001: 229 y 251). También son citados Paullo Atauchi Capac y Auqui Quitu Atauchi, que recuerdan a Paullo Inca y Titu Atauchi, hijos del inca Huayna Capac (Dumbar Temple 1937: 104, 106, 116, 155-156 y 284-286). En este mismo grupo podemos incluir, además, a Quispe Tito, hijo de Titu Cusi Yupanqui y nieto de Manco Inca (Titu Cusi Yupanqui 1992: 65). Otros nombres encuentran su origen en la onomástica de algunos curacas, tal es el caso de Cuys Manco, quién no sería otro que el señor de la provincia de Cajamarca Cuismanco o Guzmango Capac (Dammert Bellido 1997: 10 y 16).

---

[28] Una de estas versiones norteñas sobre el origen del Tahuantinsuyo es transmitida por el jesuita Anello Oliva (1998: 42-51). En este relato, el inca Manco Capac resulta ser descendiente del curaca Tumbe, antiguo gobernante de la región de Sumpa, actual punta de Santa Elena, en la provincia ecuatoriana de Guayas. Castelli y Regalado (1983) han sugerido la filiación quiteña de este relato. Cabello Balboa, por su parte, recoge en Quito una leyenda sobre los amores del inca Huascar y Cumbillaya, una doncella noble del valle de Ica. Su informante fue don Mateo Yupangui Inga, quién pertenecía a la familia real cusqueña (Dunbar Temple 1937: 160).

Finalmente, varios nombres de estos monarcas derivan de topónimos, como Huanacauri, Vilcanota, Vilcashuamán y Cosque. En este último caso, nos referimos al pueblo amazónico localizado en la región de los Quijos (Ospina 1992: 30).[29]

Bibliografía y fuentes

Alonso, Martín

1968 *Enciclopedia del idioma. Diccionario histórico y moderno de la lengua española (siglos xii al xx). Etimológico, tecnológico, regional e hispanoamericano*. 3 vols. Madrid: Aguilar.

Angulo, Domingo

1930 «Biografía de Fernando de Montesinos». En *Fernando de Montesinos. Memorias antiguas, historiales y políticas del Perú*. Edición de Horacio H. Urteaga. Lima: Librería e imprenta Gil, pp. ix-xxii.

Aparicio, Severo

1973 *Los mercedarios en los concilios limenses*. Madrid: Gráfica Do-Mo-Barco.

2001 *La Orden de la Merced en el Perú: estudios históricos*. 2 vols. Cuzco: Copias Gráficas.

Archivo Arzobispal de Lima

1635-1641 «Autos seguidos por Alonso de Alarcón, albacea de Melchor Ramírez, difunto, contra el Licenciado Fernando de Montesinos sobre más de 4000 pesos de mercaderías que el difunto remitió para que las vendiese. *Papeles importantes*, legajo ix - expediente 14.

Bartra, Enrique T.

1967 «Los autores del catecismo del Tercer Concilio Limense». *Mercurio Peruano: Revista mensual de Ciencias Sociales y Letras*, vol. 52, n.º 470, Lima, pp. 359-372.

[29] Cosque o Coxque fue uno de los pueblos recorridos por Diego Lobato durante su visita a la Gobernación de los Quijos (Lobato de Sosa 1989: 383).

Castelli, Amalia y Liliana Regalado de Hurtado
1983 «Una versión norteña del origen del Tawantinsuyu». *Historia y Cultura*, n.º 15, Lima, pp. 161-183.

Colombo, Felipe
1700 *El Job de la ley de gracia, retratado en la admirable vida del siervo de Dios venerable padre Fray Pedro Urraca, del Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced, Redención de Cautivos.* Madrid: Imprenta de la viuda de D. Pedro Marin.

Corominas, Joan y José A. Pascual
1980 *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico.* 6 vols. Madrid: Gredos.

Dammert Bellido, José
1997 *Cajamarca en el siglo XVI.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú-Instituto Bartolomé de Las Casas.

Dunbar Temple, Ella
1937 «La descendencia de Huayna Capac». *Histórica*, n.º 11, vols. I-III, Lima, pp. 93-165 y 284-323.

Durand Flórez, José
1961 «Blas Valera y el Jesuita Anónimo». *Estudios Americanos*, n.º 22, vols. 109-110, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 73-94.
1987 «Los últimos días de Blas Valera». En *Libro de homenaje a Aurelio Miró Quesada Sosa.* Vol. I. Lima: P. L. Villanueva, pp. 409-420.

Egaña, Antonio de
1966 *Monumenta Peruana.* Vol. IV: 1586-1591. Monumenta Historica Soc. Iesu. Roma: Instituto de Estudios Históricos de la Sociedad Jesuita.
1970 *Monumenta Peruana.* Vol. V: 1592-1595. Monumenta Historica Soc. Iesu. Roma: Instituto de Estudios Históricos de la Sociedad Jesuita.

Espinoza Soriano, Waldemar
1975 «Los mitmas Huayacuntu en Quito o guarniciones para la represión armada, siglos XV y XVI». *Revista del Museo Nacional*, n.º 41, Lima, pp. 351-394.

ESTEVE BARBA, Francisco

1968 «Estudio preliminar». En *Crónicas peruanas de interés indígena*. Biblioteca de Autores Españoles, vol. CCIX. Edición de Francisco Esteve Barba. Madrid: Atlas, pp. V-LXXIV.

FERNÁNDEZ GARCÍA, Enrique

1990 «Blas Valera es el "Jesuita anónimo", autor de la Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú». En *La evangelización del Perú: siglos XVI-XVII*. Actas del I Congreso Peruano de Historia Eclesiástica. Arequipa: Arzobispado de Arequipa, pp. 217-233.

GARCÍA IRIGOYEN, Carlos

1906-1907 *Santo Toribio. Obra escrita con motivo del tercer centenario de la muerte del santo arzobispo de Lima*. 4 vols. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca

1959 [1609] *Comentarios Reales de los Incas*. Edición de Aurelio Miró Quesada. Buenos Aires: Peuser.

GONZÁLEZ DE LA ROSA, Manuel

1907 «El padre Valera primer historiador peruano: sus plagiarios y el hallazgo de sus tres obras». *Histórica*, n.º 2, Lima, pp. 180-199.

GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe

1993 [1615] *Nueva Corónica y Buen Gobierno*. 2 vols. Edición de Franklin Pease G. Y. Lima: Fondo de Cultura Económica.

HARTMANN, Roswith

1974 «Un predicador en quechua del siglo XVI». Texto mecanografiado inédito destinado a formar parte del Libro Jubilar en Homenaje al Septuagésimo Aniversario del doctor Jorge C. Muelle. Archivo Histórico Riva-Agüero, Colección Jorge C. Muelle.

1976 «Apuntes históricos sobre la cátedra del quechua en Quito (siglos XVI y XVII)». *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, n.º 59 (127-128), Quito, pp. 20-41.

Hiltunen, Juha J.
1999 *Ancient kings of Peru: the realiability of the chronicle of Fernando de Montesinos, correlating the dynasty lists with current prehistoric periodization in the Andes.* Helsinki: Suomen Historiallinen Seura.

Imbelloni, José
1941 *La capaccuna de Montesinos después de cien años de discusiones e hipótesis (1840-1940).* Mendoza: Best Hnos.

1946 *Pachacuti IX. El incario crítico.* Biblioteca Humanior-Sección D, vol. 2. Buenos Aires: Humanior.

Jesuita anónimo
1992 [1595] «Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú». En Varios. *Antigüedades del Perú.* Edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez. Crónicas de América n.º 70. Madrid: Historia 16, pp. 43-122.

Lara, Jorge Salvador
1980 «Apuntes para la historia de la población indígena del Ecuador». En *Apuntes para la historia de las ciencias en el Ecuador.* Vol. 2. Edición de Jorge Salvador Lara. Biblioteca Ecuador, vol. 12. Quito: Instituto Panamericano de Geografía e Historia, pp. 275-308.

Loayza, Francisco A.
1945 *«Las costumbres antiguas del Perú» y «La historia de los incas» (siglo xvi) por el padre de la Compañía de Jesús Blas Valera.* Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana, Serie I, vol. vii. Lima: Imprenta Miranda.

Lobato de Sosa, Diego
1989 [1595] «Memorial de algunas cosas que se han de remediar en la Gobernación de los Quijos». En *Diego Hortegón, Toribio de Ortiguera, Conde de Lemos y otros. La Gobernación de los Quijos (1559-1621).* Edición de Cristóbal Landázuri. Monumenta Amazónica. Iquitos: IIAP-CETA, pp. 381-390.

MARKHAM, Clements R.

1920 «Introduction to "Memorias antiguas historiales del Perú"». En *Fernando de Montesinos. Memorias antiguas historiales del Perú*. Edición de Philip Ainsworth Means. Londres: Hakluyt Society, pp. 3-15.

MARIÁTEGUI OLIVA, Ricardo

1940 *El P. Blas Valera y sus papeles sobre la historia del Perú a través de la obra «Comentarios Reales» de Garcilaso*. Seminario de Letras-Sección Histórica de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima: Librería e imprenta Gil.

MATEOS, Francisco

1944 *Historia General de la Compañía de Jesús en la Provincia del Perú. Crónica anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América Meridional*. 2 vols. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

MEDINA, Francisco Borja de

1999 «Blas Valera y la dialéctica "exclusión-integración del otro"». *Archivum Historicum Societatis Iesu*, n.º 68, Roma, pp. 229-268.

MENDIBURU, Manuel de

1931-1934 *Diccionario histórico-biográfico del Perú. Época de la dominación española*. 11 vols. Lima: Enrique Palacios (vols. I-IV)-Librería e imprenta Gil (vols. V-XI).

MONTESINOS, Fernando de

1644 *Ophir de España. Memorias historiales y políticas del Piru*. Sevilla: Biblioteca Universitaria de Sevilla, ms. 332-335.

1906 [1642] *Anales del Perú*. Edición de Víctor M. Maúrtua. 2 vols. Madrid: Imprenta de Gabriel L. y del Horno.

1920 [1642] *Memorias antiguas historiales del Perú*. Edición de Philip Ainsworth Means. Londres: Hakluyt Society.

1930 [1642] *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*. Edición de Horacio H. Urteaga. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Serie II, vol. VI. Lima: Librería e imprenta Gil.

Murúa, Martín de
2001 [1616] *Historia general del Perú.* Edición de Manuel Ballesteros Gaibrois. Madrid: DASTIN.

Navarro, José Gabriel
1940 «La descendencia de Atahuallpa». *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, n.º 20 (56), Quito, pp. 216-222.

Oberem, Udo
1981 «La familia del Inca Atahualpa bajo el dominio español». En *Contribución a la Etnohistoria Ecuatoriana.* Edición de Segundo Moreno Y. y Udo Oberem. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología, pp. 153-225.

Ocampo Conejeros, Baltasar de
1907 [1610] «Account of the Province of Vilcapampa and a narrative of the execution of the Inca Tupac Amaru». En *«History of the Incas» by Pedro Sarmiento de Gamboa and «The execution of the Inca Tupac Amaru» by Captain Baltasar de Ocampo.* Edición de Sir Clements Markham. Cambridge: Hakluyt Society.

Oliva, Giovanni Anello
1998 [1631] *Historia del reino y provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús.* Edición de Carlos Gálvez Peña. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ospina, Pablo
1992 «La región de los Quijos: una tierra despojada de poderes (1578-1608)». *Procesos*, n.º 3, Quito, pp. 3-31.

Porras Barrenechea, Raúl
1973 *El nombre del Perú.* Lima: P. L. Villanueva.
1986 *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos.* Edición de Franklin Pease G. Y. Biblioteca Peruana, n.º 2. Lima: Banco de Crédito del Perú-Ministerio de Educación.

Riva-Agüero, José de la
1908 «Garcilaso y el padre Valera (respuesta a una crítica)». *Histórica*, n.º 3, Lima, pp. 46-49.

Romero Arteta, Oswaldo
1962 *Los jesuitas en el reino de Quito*. Quito: La «Prensa Católica».

Salinas y Córdova, Buenaventura de
1957 [1630] *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Piru*. Colección de Clásicos Peruanos, vol. I. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Salomon, Frank
1980 *Los señores étnicos de Quito en la época de los incas*. Colección Pendones, Serie Etnohistoria. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.

Stevenson, Robert
1968 «La música en Quito». *ARNAHIS*, n.º 17, Quito, Archivo Nacional de Historia, pp. 7-28.

Szemiński, Jan
1993 *La utopía tupamarista*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
1995 «Los Reyes de Thiya Wanaku en las tradiciones orales del siglo XVI y XVII». *Estudios Latinoamericanos*, n.º 16, Varsovia, pp. 11-72.

Titu Cusi Yupanqui
1992 [1570] *Instrucción al Licenciado Lope García de Castro*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Urbano, Henrique
1992 «Introducción a la "Relación de las costumbres antiguas de los naturales del Perú". En Varios. *Antigüedades del Perú*. Edición de Henrique Urbano y Ana Sánchez. Crónicas de América, n.º 70. Madrid: Historia 16, pp. 7-38.

Vargas, José María
1937 «Los hijos de Atahualpa y los padres dominicos». *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, n.º 15, vols. 42-45, Quito, pp. 59-64.

1962 *Historia de la Iglesia en el Ecuador durante el patronato español.* Quito: Santo Domingo.

Vargas Ugarte, Rubén
1963-1965 *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú.* 4 vols. Burgos: Imprenta de Aldecoa.

Vásquez, Guinaldo M.
1912 *En rededor de las «Memorias historiales»: los monarcas de Montesinos.* Lima: Tipografía «La Progresista» de Ernesto R. Villarán.

1930 «En derredor de las "Memorias historiales": los monarcas de Montesinos». En Fernando de Montesinos. *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú.* Edición de Horacio H. Urteaga. Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú, Serie II, vol. VI. Lima: Librería e Imprenta Gil, pp. 131-172.

Venezuela en *L'Histoire Nouveau Monde ou Description des Indes Occidentales* de Joannes de Laet

Alicia Morales Peña
Universidad de Los Andes de Venezuela

Antecedentes

Con el descubrimiento y conquista de América, Europa recibe uno de los más grandes impactos que ha conocido la humanidad. El ideario europeo se volcó entonces por completo hacia una redefinición de cuestiones, y se sacudió así las bases económicas, políticas, sociales, filosóficas y jurídicas de la época. La llegada a las nuevas tierras condicionó, en Europa, el surgimiento de los grandes imperios que se convertirían en los abanderados de la gran empresa colonizadora, pero también ocasionó, entre ellos, grandes rivalidades, pues la colonización de América representaba la indudable posibilidad de enriquecerse, y eso se traducía en influencia y poder.

Las noticias que sobre el Nuevo Mundo se extendían por toda Europa eran de diversa naturaleza y, con ello, se acrecentaba la necesidad colectiva de conocer lo que acontecía del otro lado del mar. Si a las Coronas patrocinantes les era fundamental saber cuál era la situación de sus posesiones ultramarinas en detalle (económica, política, religiosa, cultural y jurídicamente), a los propios testigos se les hacia cada vez mayor la urgencia de dar a conocer a las monarquías no solo las novedades que tenían sino, también, a todas aquellas personas que de una u otra manera participaban de las nuevas noticias (como era el caso de viajeros, navegantes,

religiosos, letrados y litigantes, geógrafos, cosmógrafos, botánicos, etcétera); y, en ultima instancia, a los habitantes mismos de la Península, ávidos por escuchar lo deslumbrante de las narraciones para colmar su curiosidad.

Así, durante los siglos XVI, XVII y XVIII, es numerosa la producción literaria que coloca al tema americano en un puesto privilegiado. Muchas personas se dedicaron a escribir las noticias del Nuevo Mundo, entre varias razones, movidas unas por la imperiosa necesidad de plasmar toda la información que les llegaba del nuevo continente (y, por ende, totalmente desconocida y extraña) y otras, por el interés de explicar la «realidad» social, cultural y económica de la que eran testigos directos, y a la que solían agregar el toque personal de sus primeras impresiones. Lo cierto es que, entre los siglos XVI y XVIII, la imprenta europea publicó gran cantidad de títulos, en diversos idiomas y sobre variadas materias, que dieron cuenta del hecho americano y del marcado interés de Europa por América. Quienes escribieron estas historias pasaron a ser intérpretes y analistas de la realidad americana, y sus obras abarcaban diversos aspectos como la geografía, botánica, fauna, flora, clima, economía, habitantes, creencias y otros tantos más. La labor no era, pues, nada sencilla.

Muchos de estos autores, algunos de los cuales ni siquiera llegaron a conocer el continente, recibieron en el corazón de Europa los datos con los que nutrirían sus obras. En este sentido, es posible entender la naturaleza fantástica de los textos que, enriquecidos por la imaginación no solo del escritor sino, también, por la del narrador primario y testigo, mostraban toda una suerte de narraciones extraordinarias. Al parecer, los textos europeos sobre América sirvieron de marco referencial a navegantes y viajeros antes de emprender su travesía, pues constituyeron, a manera de manual, una valiosa guía tanto geográfica como económica y cultural, pues su objetivo era dar a conocer la versión más aproximada de América en el Viejo Mundo. Por consiguiente, no debe desmerecerse la labor histórica impresa en estas primeras obras sobre el continente americano, pues, por encima de todas sus limitaciones,

representan la base histórico-historiográfica sobre el continente. Llámense crónicas, relaciones o historias, todas estas obras buscaron explicar la situación del Nuevo Mundo. A través de las narraciones descriptivas y, muy a pesar de las limitaciones que presentan desde la perspectiva de nuestros días —como hemos dicho—, sería imperdonable no reconocer que fueron ellas las que brindaron, a Europa, la oportunidad de conocer todo lo referente a la empresa de descubrimiento y a nosotros, actualmente, la posibilidad de hacernos una idea sobre el pensamiento europeo de la época en relación con nuestro continente.

La urgente tarea que representaba escribir sobre el Nuevo Mundo y la configuración de una visión parcial (eurocéntrica) recayeron en manos de aquellas personas que, bien por formar parte del aparato comercial, político social o religioso, bien por recibir variada información de navegantes y viajeros, o bien por poseer un interés de investigadores, les era designada (o se autodesignaban) la labor de recoger toda la información referente a América.

Joannes de Laet y su obra. Contexto histórico

Uno de aquellos hombres fue Joannes de Laet, quien sin viajar al continente americano escribe una de las más completas historias sobre el Nuevo Mundo, titulada «Nuevo Mundo o Descripción de las Indias Occidentales». Antes de abocarnos al estudio de Venezuela en esta obra, propósito de este trabajo, haremos un breve recuento de la vida del autor y de las circunstancias históricas que lo rodearon.

Joannes de Laet nace en Amberes,[1] en 1585, en el seno de una familia holandesa. Fue director de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales hacia el año 1623 y, en ella, tuvo una destacada participación. Los propósitos que perseguía esta compañía eran sostener con investigaciones científicas y estudios geográficos los esfuerzos dirigidos a

[1] Ciudad flamenca, hoy la segunda en Bélgica.

debilitar a España.[2] A raíz del trato directo con navegantes y científicos, De Laet mostró, desde muy temprano, gran interés por los estudios geográficos y por la descripción del Nuevo Mundo, y alcanzó una gran versación sobre el tema debido a sus acuciosos estudios.

En el año 1623 se publica la primera edición del *Novus Orbis* en lengua holandesa; la segunda edición, «corregida y aumentada», y con nuevos dibujos de la flora y fauna americana, aparece en 1630; la tercera edición se presentó en latín en 1633, mientras que la edición en francés circuló en 1640. Todas estas ediciones se hicieron en la imprenta de los Elzeviros (editorial que sacó a la luz importantes publicaciones de ese tiempo). El hecho de que tan solo en 17 años se publicaran cuatro ediciones en diferentes idiomas demuestra la dimensión trascendental que alcanzó el texto. En este punto, es preciso señalar que De Laet, como originario de los países bajos y calvinista, fue un crítico del sistema colonial de España, puesto que no solo razones comerciales alimentaban la tradicional enemistad de Holanda contra España, sino que las diferencias religiosas y políticas acentuaban dicha hostilidad. Este hecho explica por qué la obra no tuvo una publicación en castellano, ni dentro ni fuera de España.

La primera traducción de esta obra al español y su publicación han tenido lugar recién en 1988, en Venezuela, gracias a la iniciativa personal de la profesora Marisa Vannini de Gerulewicz, quien se encargó con desmedido esfuerzo de la monumental tarea que implica la traducción de un texto antiguo como el De Laet, pues cuidadosamente no solo lo tradujo, sino que lo cotejó con otras ediciones.[3] Esta primera traducción castellana se hizo sobre la edición francesa de 1640, considerada

---

[2] Fundada en 1621 y nacida como extensión de la Compañía Holandesa de las Indias Orientales, se proponía debilitar el poder de España en el mar, dificultando sus conexiones mercantiles, atacando sus fuertes, sembrando inseguridad, capturando barcos y tesoros, etcétera.

[3] Incluye la dedicatoria del autor al cardenal Duque de Richeliu. Vannini se ocupa del prefacio general a la obra y del elogio del eminente erudito Daniel Heinsius. Sin contar

por la traductora como la más completa y actualizada para la época, y contó con el patrocinio del Instituto de Altos Estudios de América Latina y la Fundación Bicentenario Simón Bolívar para la publicación.

Pero veamos, a grandes rasgos, algunas de las circunstancias históricas de la época en la que De Late escribió su obra. Hacia 1621, fecha en la que ya se había iniciado la unión de las Coronas de España y Portugal (entre 1580 y 1640), las tensiones políticas se acrecentaron y los desordenes de los Países Bajos llevaron al rey de España a obligar a los comerciantes portugueses a cortar sus relaciones mercantiles con los holandeses, quienes a su vez atacaron los núcleos más importantes de las costas brasileñas, a lo que siguió toda una serie de agresiones dirigidas a debilitar la supremacía de España en el mar. El resentimiento que sentían los Países Bajos hacia España era cada vez mayor. La dinámica de la colonización holandesa en el Atlántico, por su parte, se basó en la experiencia adquirida durante el siglo XVI en el Mediterráneo. Sabemos que la presencia de los holandeses en el Atlántico se inicia oficialmente con la creación de la Compañía de las Indias Occidentales, empresa por la que luchó incesantemente De Laet desde su fundación en 1621, fecha en la que termina la tregua de los 12 años de España y se reanudan las hostilidades en la llamada Guerra de los Treinta Años. Durante el periodo de paz con España, las Provincias Unidas[4] actuaron dentro de los canales comerciales imperiales hispánicos, pero la reanudación del clima bélico supuso su exclusión del trafico americano. La creación de la mencionada compañía significaba, pues, el rechazo del principio de exclusividad comercial defendido por las Coronas británicas y españolas, respectivamente (Pérez Herrero 1992: 73).

---

que la traducción misma conlleva examinar una nutrida bibliografía para la elaboración de las notas.

[4] Conformadas por las siete provincias calvinistas del Norte: Zelanda, Overijsel, Holanda, Güeldres, Frisia, Groninga y Utrech.

En consecuencia, el deseo de penetración comercial que se advierte en las potencias europeas marginadas en el descubrimiento de América responde al sentimiento de inconformidad de aquellas, al no poder intervenir libremente en los asuntos comerciales entre la península ibérica y el nuevo continente, a lo que se suman aspectos de carácter político, que es lo que sucede con los Países Bajos, donde la pugna patriótica y nacionalista es el punto de partida de los roces con España. Las naciones rivales de España vieron, en su participación ilegal, la posibilidad de protestar contra ella, así que el ritmo comercial que pretendía establecer España se fue transformando a tono con las influencias que recibía de otras naciones, sin contar que ella misma fungía de intermediaria entre sus colonias y las naciones que estaban creando ese ambiente económico y comercial. España tenía un interés netamente mercantilista que se apoyaba en la acumulación de metales preciosos y en el control de la mano de obra,[5] mientras que Holanda tenía otras prioridades como asegurarse un mercado a expensas de los alcances de las naciones colonizadoras.

En este contexto, se despliega la misión De Laet como director de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, por lo que también se dio a la tarea —entre otras— de resaltar esta pugna con España y, por lo mismo, de realzar la acción de sus compatriotas en las colonias americanas, hecho que se refleja en toda su obra como señal del fuerte grado de interferencia de Holanda en los asuntos españoles, de los que quería diferenciarse, pues, además, sus necesidades e intereses apuntaban hacia otra dirección. El marcado sentimiento nacionalista y patriótico del autor revela la inconformidad de Holanda en relación con sus atribuciones y derechos en América, a la vez que nos muestra la satisfacción que siente respecto a su intromisión en las colonias hispánicas.

---

[5] Interés que no era exclusivo de España: «La producción de metales preciosos fue el elemento central que vinculó primordialmente las economías latinoamericanas con el sistema de mercado mundial a partir de mediados del siglo XVI» (Pérez Herrero 1992: 73).

A continuación, ofrecemos algunas citas para ilustrar mejor el afán del autor (De Laet 1988: 1153-1155) por resaltar la tarea de sus compatriotas, presente en toda la obra:

- «A pesar de que en estas regiones se producen tantos frutos; sin embargo (*como me han informado mis compatriotas*) los salvajes se alimentan [...] con ciertas raíces».
- «*Nuestros compatriotas* calculan dos leguas desde Amana hasta Marwyne [...]».
- «*Nuestros compatriotas*, que han reconocido dicho río en años anteriores, nos han informado que cinco naciones habitan sus riberas [...]».
- «Según los informes de *Nuestros Compatriotas*, todos los habitantes de Amana son Caribes [...]».

En todas estas citas se observa cómo el autor tiende a apoyarse en la información recibida por sus *compatriotas*, que considera más precisa y veraz. Por otra parte, llama la atención el hecho de que descarta, le niega credibilidad o le resta importancia a los testimonios españoles, como se muestra en la siguiente cita:

> He aquí lo que hicieron los españoles en el Viapiari hasta el año de 1536 [...] ellos emprendieron después muchos otros viajes, buscando afanosamente El Dorado, de los cuales hacen mención varios autores. *Pero como están mal documentados*, los hemos omitido aquí, con el fin de llegar más rápidamente a las cosas que han acontecido en nuestra época. (De Laet 1988: 1164)

Si bien De Laet no pierde oportunidad para destacar el tino de sus compatriotas, no es menos cierto que las informaciones que maneja demuestran la «cuidadosa observación» de los navegantes belgas. No olvidemos que De Laet recogía perseverantemente datos diversos de todos los viajeros, los contrastaba y, como observaremos más adelante, los analizaba.

Venezuela en *L'Histoire Noveau Monde ou Description des Indes Occidentales* de Joannes de Laet

La versión en castellano está comprendida en 1329 páginas, repartidas en dos tomos. La obra se divide en 19 libros, cada uno de los cuales se subdivide en partes y estas, a su vez, en capítulos.[6] Aparecen, además, 14 mapas geográficos (los más exactos considerados en su época), elaborados por el cartógrafo oficial de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, el conocido Gerard Gerritz. Finalmente, esta edición se enriquece con numerosas y artísticas reproducciones de animales y plantas dibujados por el propio autor.

A partir del décimoséptimo libro, se inicia la sección dedicada a Venezuela. El autor dedica la primera parte de dicho libro al Gran Río Amazonas y comienza con las principales expediciones que los españoles hicieron hacia ese río. Muestra una descripción del «Gran Río» y, posteriormente, expone las cualidades del aire y de la tierra de esta parte del continente, haciendo mención de sus frutos y habitantes. En la segunda parte, desarrolla los mismos aspectos, pero esta vez de otros ríos (como el Wiapoco, Cauwo y Wia, Caiane, Marwin, Sarname, Esequibo, etcétera). Además, incluye otros aspectos como el lenguaje de los aborígenes de la zona, su alimentación, los animales terrestres, pero sobre todo los acuáticos, y las plantas. La última parte de este libro comprende una descripción general del Orinoco y las expediciones que le antecedieron, e incluye las observaciones de sus compatriotas. Los últimos dos capítulos de esta tercera parte están referidos a la isla de Trinidad (de la que se aborda su descripción) y a Tobago, respectivamente.

---

[6] Libro primero. Las islas del Océano; Libro segundo. La Nueva Francia; Libro tercero. Virginia; Libro cuarto. La Florida; Libro quinto. La Nueva España; Libro sexto. La Nueva Galicia; Libro séptimo. Guatemala; Libro octavo. Tierra Firme; Libro noveno. Nuevo Reino de Granada; Libro décimo. Perú; Libro undécimo. Perú o Charcas; Libro duodécimo. Chile; Libro decimotercero. La Provincia Magallánica; Libro decimocuarto. Río de la Plata; Libro decimoquinto. Brasil; Libro decimosexto. Brasil Septentrional; Libro decimoséptimo. Guayana; y Libro decimooctavo: Nueva Andalucía.

Es interesante el hecho de que el autor destaca, al inicio de sus capítulos, las primeras (y para él equivocadas) observaciones de los españoles, para finalmente concluir con datos e informaciones proporcionados por los holandeses para demostrar que cuentan con más «aciertos». Veamos:

> Con el fin de indicar más adecuadamente la situación del gran río y de las provincias que lo circundan, empezaremos por los viajes de los españoles (como otras veces hemos hecho), que ellos emprendieron en diferentes tiempos y diferentes ocasiones [...]. Pero ningún español lo vio, ni lo exploró antes de Diego de Ordaz, quien en 1541 obtuvo del emperador Carlos V cartas patentes muy amplias, por las cuales únicamente a él le estaba permitido explorar [...]. He aquí la primera expedición de los españoles al río Yuapari, como se llamaba en aquellos tiempos, cuando Raleigh se dejó convencer por las fábulas que narraban los españoles, y que ningún autor de crédito había confirmado. Nosotros hemos tomado lo que acabamos de decir de Herrera historiógrafo del Rey. (De Laet 1988: 1163)

En relación con las fuentes consultadas por el autor, podemos señalar que son bastante sustentadas, lo que se desprende de las innumerables citas y referencias utilizadas por De Laet para su *Novus Orbis*. Al respecto, Miguel Ángel Burelli Rivas, autor del prólogo a la obra en español, afirma que «[...] la bibliografía consultada por el autor [...] da la idea de que conoció prácticamente todo cuanto existía en su tiempo, publicado o inédito en cualquier lengua, sobre las Indias Occidentales» (De Laet 1988: 11). Lo que refuerza la traductora de la obra, Vannini de Gerulewicz, en su introducción cuando asevera que «[...] hay una circunstancia que trasciende el valor documental del *Novus Orbis*, ya enorme por las fuentes editas o inéditas, escritas y orales de las cuales el autor se ha surtido. De Laet ha sido el único en consultar y reproducir materiales inéditos, diarios de navegación, cartas, manuscritos, portulanos y mapas que luego han desaparecido [...]» (De Laet 1988: 22). Este es otro de los alcances que nos brinda la obra y, en consecuencia, otro de los motivos por los cuales se considera de gran importancia en nuestros días.

El libro decimoctavo, titulado «Nueva Andalucía», expone, en la primera parte, una descripción de las islas de Margarita, Cubagua y de Coche. La segunda parte se dedica a Araya; la tercera, a Cumaná; y la última, a la descripción general de la provincia de Venezuela, distribuida en diez capítulos que hacen mención de las ciudades que la conforman, empezando, como es característico en su obra, con una descripción geográfica detallada de aquellas y de las bondades del aire y la tierra. La obra de De Laet, aunque netamente descriptiva, incluye hechos y noticias históricas de la época. Para el caso venezolano enriquece con sus nuevos datos la exploración de la región del Orinoco y muestra los antecedentes históricos de las expediciones.

La mayor producción de De Laet es geográfica, ya sea por afán científico puro o para ilustrar a la empresa holandesa a la cual servía. Lo cierto es que, aunque son innumerables los testimonios literarios producidos durante los siglos XVI, XVII y XVIII sobre América, el de De Laet destaca no solo por ser uno de los menos conocidos, sino porque es uno de los que más se ciñe a la verdad geográfica, y esta es una preocupación manifiesta en todo el texto: «[...] estas fueron las dos expediciones de Orellana, de las cuales ciertamente no podemos sacar muchos datos para la geografía, porque no hemos encontrado ninguna observación de las latitudes ni elevaciones [...] lo que habría sido lo apropiado» (De Laet 1988: 1120).

El *Novus Orbis* presenta, además, un carácter biográfico y autobiográfico, al hacer alusión a sucesos contemporáneos de la época en que fue escrita; eso dice lo mucho que el autor actualizaba sus lecturas y de los nuevos testimonios que recibía; incorpora también comentarios muy personales, que demuestran que también manejaba un criterio propio, adicional a los datos que recibía o que encontraba de sus consultas bibliográficas. Veamos algunas citas (De Laet 1988: 1210-1231) que recogen estas impresiones:

- «La mayoría de estos salvajes tiene la vista algo turbia, lo cual, según algunos, es causado por el agua que beben [...] *pero yo*

comparto la opinión de que el mal proviene de su deficiente alimentación [...]».

- «En casi todas partes crece la casse *solutive, pero yo dudo* sea la clase silvestre que hemos mencionado antes [...]».
- «La cuarta ciudad de ese gobierno se llama Nueva Valentia, distante de Santiago de León veinticinco leguas [...] De la Metropolitana Coro setenta, según Herrera, *pero yo creo* que esta equivocado, pues el calculo del camino demuestra claramente que no puede haber más de cuarenta y cinco».

Como se evidencia, De Laet se esmera por acercarse, ya por lógica, por deducción, por contrastación de fuentes o por sentido común, a la «verdad» geográfica, y sus datos apuntan a una precisión que asoma en sus observaciones: «Siguiendo aquella corriente a lo largo de la costa, con tres brazas y algunos pies de fondo, se encuentra la desembocadura de otro río [...] siempre en dirección noroeste. A la altura de dieciocho grados y quince minutos de la línea del Ecuador hacia el norte [...]». Tomando en cuenta que, en nuestro país —como lo señala Miguel Ángel Perera—, el conocimiento de las relaciones geográficas de Venezuela es escaso y su utilidad como fuente casi nula, debemos entonces reconocer que esta obra representa un proyecto que se aproxima al contenido geográfico del continente, no solo para sus contemporáneos sino, en nuestros días, para los estudiosos que investigan sobre el particular. La profesora Marisa Vannini apunta que De Laet fue el primer geógrafo que señaló las altas cimas de la cordillera de la costa Venezolana (la silla de Caracas) y describió en detalle al litoral.

Las descripciones tienen un amplio carácter comparativo respecto de lo conocido en Europa, y esta es otra de las constantes presentes en esta historiografía. Se manejaban las novedades en función de lo que significaba Europa; se buscaba una correspondencia de lo que había o se tenía aquí con lo que había y se tenía allá: «Inevitablemente [...] cualquiera que haya sido el primero en narrar lo visto, elaboró sus juicios a

partir de la percepción de similitudes y diferencias con lo que le era conocido y entrañable [...] las tierras nuevas no son buenas sino por ser iguales o mejores que las españolas» (Perera 1933: 45).

Este hecho explica, en parte, por qué el rigor descriptivo de las obras no podía ser menor. De Laet no escapa a la utilización del recurso comparativo, de manera que otra de las características de su descripción, respecto de Venezuela, es la inscripción de la nueva realidad dentro de su horizonte mental. Observemos las siguientes citas para que se tenga una idea del asentado carácter comparativo:

- «También se encuentra un animal parecido a nuestras vacas, con la sola diferencia de que no tienen cuernos [...]» (De Laet 1988: 1135).
- «Abundan peces de diversas especies, tanto de mar como de río [...] hay uno parecido al salmón, con excepción de que tiene la carne amarilla en vez de roja [...]» (De Laet 1988: 1149).

Asimismo, De Laet refleja, en toda la extensión de su libro, interés por la historia natural y preocupación en torno al conocimiento de vocabularios de las lenguas indígenas. A continuación, un extracto que alude a esta inquietud: «Como la tribu de los Yaios ocupa gran parte del país, su lenguaje es el más común en esas regiones. De este lenguaje vamos por tanto a dar una muestra, añadiendo algunas palabras del de los otros, a objeto de que se pueda notar la diferencia» (De Laet 1988: 1145).

Y proseguía con una lista de palabras traducidas en tres diversas lenguas indígenas. También se observa que cuando se refiere a un término que tiene su equivalente en lengua indígena, no duda en nombrar también el vocablo indígena:

> [...] los habitantes padecen el tormento de dos plagas: los mosquitos, cuyo nombre indígena es Mapiery, y las niguas, que ellos llaman Sico [...].
>
> La mayoría cree [...] en que, después de la muerte los que han vivido virtuosamente son llevados al cielo o, como ellos lo llaman, al Caupu, y

> los que han hecho daño van al infierno, o al fondo de la tierra que llaman Joy [...].
>
> Las pequeñas islas que hemos mencionado antes [...] y las otras dos, que están hacia el mar delante de las primeras, Eponeregemera. Es decir, así las llaman los salvajes, pues los cristianos cambian mucho de nombre [...]. (De Laet 1988: 1143-1146)

Otra de las constantes es que De Laet busca dar a conocer las costumbres, tradiciones y características de los habitantes con el lógico asombro de quien no se ha familiarizado aún con estas tierras, al tiempo que desaprueba algunas de sus conductas:

> Más lejos [...] hay muchas otras tribus de salvajes, cuyos nombres y hábitos son muy poco conocidos, lo que se comprende si se considera que... están poco pobladas [...] es común entre casi todos los salvajes de este continente, cambiar frecuentemente de morada y no ubicarse sino muy raramente en partes que no sean la ribera de los ríos o de la costa marina. Esta preferencia se explica por la afición que le tienen a la pesca que, además de proporcionarle un alimento muy apreciado y fácil de preparar, les ahorra trabajo, ya que son de naturaleza perezosa, aborrecen todo lo que les causa fatiga y [...] no se dedican a cultivar la tierra, contentándose con lo que consiguen sin gran esfuerzo. (De Laet 1988: 1143-1146)

Más adelante expresa:

> No tienen ninguna forma de gobierno, a no ser la obediencia a los caciques durante el tiempo que les plazca [...]. Acostumbran tener varias mujeres, siendo muy celosos de la fidelidad de ellas; cuando las sorprenden en adulterio, les destrozan la cabeza sin recurrir a previo juicio [...]. No obstante, tienen a las mujeres en gran estima por los beneficios que ellas les reportan, pues, especialmente las más viejas, sirven a sus maridos como esclavas [...] mientras aquellos no hacen nada de provecho y únicamente piensan en darse buena vida.
>
> Tanto los hombres como las mujeres comúnmente van desnudos, aunque algunos, de ambos sexos, se cubren a veces las partes pudendas con una tenue banda, que usan más como adorno que por pudor o vergüenza.

> No profesan religión alguna, solo sienten gran respeto por el sol y la luna [...]. No ofician ceremonias sino para los funerales de sus muertos, durante los cuales se embriagan[...]. Efectúan también algunos ritos supersticiosos.
>
> La mayoría cree en la inmortalidad del alma... son de naturaleza tímida, muy suspicaces y bastante vengativos [...]. (De Laet 1988: 1142-1145)

No podemos pasar por alto las ventajas económicas que Venezuela reportaba y que el autor no deja de mencionar en su obra:

- «Dicen que la tierra de las laderas y valles de esas montañas es fértil: produce excelente tabaco y, sobre todo, es apropiada para el cultivo del algodón» (De Laet 1988: 1138).
- «[...] abundan en ellas jabalíes y otros animales salvajes, así como también pájaros y toda clase de comestibles, tiene además un hermoso y seguro puerto [...]» (De Laet 1988: 1140).

Las salinas de Venezuela siempre fueron apreciadas por los holandeses y belgas, quienes en varias oportunidades trataron de aprovecharlas para sí, hecho que también confirma De Laet: «[...] se adentra en el mar el cabo llamado comúnmente Punta de Araya, muy conocido debido a las hermosas salinas que allí se encuentran» (De Laet 1988: 1197).

Consideraciones finales

De Laet inicia todos los capítulos de su obra con una descripción del objeto de su estudio, hace una relación de los hechos efectuados por los españoles, comenta igualmente las expediciones que se hicieron, explica las cualidades de la tierra y, finalmente, afirma la definitiva participación de sus compatriotas —los holandeses— en la empresa de expedición. Después indaga en el carácter y costumbres de los habitantes de las tierras exploradas (su lengua y su alimentación), así como en su flora y fauna, y en el provecho medicinal y comercial de estas últimas.

Todo lo extenso de la obra de De Laet muestra la fe que este tenía en las actividades de la Compañía privilegiada de las Indias Occidentales, creada por las Provincias Unidas (que, como se sabe, son las actuales Bélgica y Holanda). De Laet criticó duramente en más de una ocasión la destrucción ocasionada por los españoles en las regiones americanas:

- «El quinto del producto de esta pesca de perlas pertenecía al Rey de España. Desde hace varios años esta pesca ha disminuido mucho, si no ha cesado del todo. La causa no se conoce: quizás las ostras hayan emigrado, o lo que es más probable, quizás la avaricia insaciable de los españoles haya arrasado tempranamente la simiente de ellas, e impedido en esa forma su regeneración. En consecuencia, la isla ha perdido su renombre» (De Laet 1988: 1200).
- «No estaban preparados para hacer resistencia, ni intentaron hacerla [...]. Sin embargo los españoles, manifestando su natural crueldad y su odio mortal [...] ahorcaron algunos, y a muchos los enviaron a las galeras de Cartagena [...]» (De Laet 1988: 1205).

Y también:

> Aunque los españoles siempre fueron crueles con los salvajes en todas las regiones de América, en ninguna parte lo fueron tanto como en esta [...]. Para que los Indios no se asustaran [...] hizo que la mayoría se escondiese [...] sin temor alguno los indios subieron libremente al navío [...]. Inmediatamente los españoles salieron de los escondites, mataron al cacique dentro de la canoa y colgaron de las vergas del navío a los demás. (De Laet 1988: 1212-1214)

Resulta contradictorio el hecho de que las naciones opositoras al proyecto colonizador hispánico, al que consideraban «inhumano e irracional», le reprocharan a España situaciones que ellas mismas no estaban interesadas en solucionar:

> Si contrastamos estas ideas con las expectativas de aquel otro mundo [...] (el mundo europeo representado por Inglaterra, Francia y Holanda) que tenazmente se opusieron, a lo largo de los mismos siglos, al proyecto imperial de España, nos percatamos de que sus inclinaciones [...] estaban sostenidas en el beneficio individual. (Ibarra 2000: 94)

En consecuencia, este beneficio individual los llevó a detenerse en aspectos a los que España no se había dedicado, de allí que resulte paradójico que fuera en el corazón de dichas naciones donde naciera la espontánea necesidad de indagar en temáticas de otra naturaleza (que no fuera la jurídica, legislativa, teológica, religiosa o social, como es el caso de las publicaciones españolas principalmente):

> La historia que interesaba era otra, porque los temas eran otros [...] porque nuevas exigencias pedían nuevas verdades [...] Así para muchos [...] el interés por América no solo fue un medio para criticar la acción de las naciones ibéricas en el Nuevo Mundo [...] sino también la ampliación de las ideas geográficas, antropológicas, políticas, éticas, sociales y económicas. (López Bohórquez 1996: 14)

Para el naturalista alemán Alejandro de Humboltd, por ejemplo, el descubrimiento de América sirvió en mucho al género humano, al ofrecerle de una vez tantos objetos nuevos al estudio y la reflexión, engrandeciendo así el campo de las ideas; e hizo progresar al pensamiento humano. El interés hacia América era de diversa naturaleza, pero debemos recalcar que el que prevalecía era sin duda alguna el interés económico. Las potencias rivales de España, además de interferir frontalmente en los asuntos comerciales de esa nación,[7] vieron, en su participación,

[7] Se conoció que a finales del siglo XVIII, cuando se revela el zambo Andresote en la Sierra de Coro, Holanda tuvo influencia y participación directa al proveer armas, abastecimiento, dinero y, en particular, la idea de sublevación; y aunque no es propiamente comercial la acción por la que financia la sublevación, es notable el interés económico que podía revelarse a favor de Holanda en el caso de verse cumplidos los objetivos de los rebeldes.

la posibilidad de protestar la actuación de las naciones ibéricas para estimular una actividad de investigación más intensa —si se quiere—, a la medida de sus intereses, a la que poco se había entregado España. Este es el caso de muchas de las investigaciones geográficas, culturales y botánicas, entre otras, realizadas en otros lugares de Europa. Obras como la de Laet representan, en este sentido, una muestra de este tipo de investigaciones.

El texto de Laet, además, reviste gran importancia para la historia de las exploraciones y de las relaciones comerciales de estas regiones del Nuevo Mundo. Se debe tener presente que el autor recogía diligentemente informaciones de viajeros de orígenes diversos. Por otro lado, siempre sigue un criterio histórico-cronológico en toda su exposición e incorpora, a las informaciones de los cronistas, datos de primera mano y más recientes (de hecho, actualizaba y corregía con cada edición sus datos, lo que se evidencia en la incorporación de datos contemporáneos a las publicaciones de su obra), proporcionados por los navegantes y comerciantes de la época. Se puede contrastar, a este respecto, que las fuentes españolas de información sobre Venezuela adolecen de una excesiva generalización. Abunda, en ellas, el propósito descriptivo y biográfico, mientras que fallan en cuanto a análisis, síntesis y organización, al no utilizar un criterio cronológico.

Del texto se desprende que De Laet era no solo una pieza fundamental de la recién creada Compañía sino un acucioso investigador que tenía, en sus manos, la información necesaria para iniciar una labor tan pretenciosa y, en su experiencia, la preparación ideal para llevarla a cabo. Escribe una suerte de memorial acerca de las posibilidades mercantiles que ofrece Venezuela para quien aspirara a desarrollar las riquezas de su naturaleza. Esta obra sirvió, además, como un manual geográfico de consulta obligada a aquellas personas interesadas en viajar al continente en aquella época. El propósito de la obra va más allá de la legitima responsabilidad adquirida por el autor: la visión de Venezuela se observa a través de la mirada de un hombre cuya misión era la de dirigir una empresa de tan altos vuelos.

Bibliografía

DE LAET, Joannes
1988 *Nuevo Mundo o descripción de las Indias Occidentales*. Introducción, traducción y notas de Marisa Vannini de Gerulewicz. Caracas: Universidad Simón Bolívar.

IBARRA, Daniel
2000 «Hispanoamérica: invención cultural del espíritu y la mentalidad española». *Historiográfica*, n.º 2, Mérida, Venezuela, enero-julio, pp. 60-94.

LÓPEZ BOHÓRQUEZ, Alí Enrique
1966 «La trascendencia universal del descubrimiento de América». *Presente y Pasado*, n.º 1, Mérida, Venezuela, enero-junio, pp. 12-24.

PERERA, Miguel Ángel
1993 *La mirada perdida. Etnohistoria y antropología americana del siglo XVI*. Caracas: Monte Ávila Editores.

PÉREZ HERRERO, Pedro
1992 *América Latina y el colonialismo europeo*. Madrid: Síntesis.

La recuperación de una fuente primaria de la historiografía de la rebelión de Gonzalo Pizarro: la *Relación* de Polo Ondegardo

Mercedes de las Casas Grieve
Pontificia Universidad Católica del Perú

Introducción

El 4 de marzo de 1544 desembarcó en el puerto de Tumbes el primer virrey del Perú, Blasco Núñez Vela.[1] Pocos días después, en la región de Charcas, en el pueblo de Chaqui, Gonzalo Pizarro y un grupo de amigos tomaban la ruta hacia el Cuzco.[2] Estos dos sucesos marcaron el inicio del levantamiento de los encomenderos peruanos, extraordinario acontecimiento que estremecería la América española por espacio de cuatro años.

---

[1] Tomamos la fecha de llegada del Virrey de Diego Fernández (el Palentino) y del Inca Garcilaso de la Vega. Ni la *Relación* de Polo, ni la *Historia* de Zárate, precisan la fecha del arribo de Blasco Núñez a tierras peruanas. Cieza señala que el Virrey debió llegar alrededor del 20 de febrero de 1544. Diego Fernández y Garcilaso establecen que fue el 4 de marzo (Cieza 1994 [¿1554?], vol. III, t. I: 9; Fernández, el Palentino 1963 [1571], I: 13; Garcilaso 1959 [1617], I: 325).

[2] La decisión de Gonzalo Pizarro de acudir al Cuzco y encabezar la protesta de los encomenderos respondió al pedido de los cabildos y de las personas particulares del reino (Anónimo atribuido a Polo Ondegardo 2003 [1547]:172; Cieza 1994 [¿1554?], vol. III, t. I: 39-44).

En 1542, Carlos V promulgó, en Valladolid, importantes leyes para la administración de sus colonias en América. Conocidas como «leyes nuevas» y teñidas del espíritu lascasiano, dichas disposiciones significaron un replanteamiento de la política de la metrópoli, orientado a tomar el control administrativo de las colonias y a restringir el poder de los conquistadores. De esta manera, se implementó una serie de medidas que incluía la creación de nuevas instituciones —entre ellas la Audiencia de Lima y el virreinato del Perú— y el nombramiento de nuevas autoridades políticas y administrativas. Las medidas buscaron también debilitar a aquellas instituciones que, como la encomienda indiana, reforzaban la autoridad de los conquistadores, estableciendo límites para el acceso y el mantenimiento de aquellos privilegios otorgados por la Corona en los momentos iniciales de la Conquista.

El rechazo y descontento generado por las leyes nuevas fue unánime en todos los pueblos de la América española, aunque motivó reacciones diferentes en cada uno de ellos.[3] En el Perú, el rigor particular de las ordenanzas —al privar de sus encomiendas a todos aquellos que hubieran participado en las contiendas pasadas de pizarristas y almagristas—[4] y la intemperancia del virrey Blasco Núñez Vela en su ejecución despertaron una oleada de indignación general que llevó a un grupo numeroso de vecinos y soldados al límite del desafío armado a la autoridad real.

Los cabildos de Lima, Arequipa, Huamanga, La Plata y Cuzco recogieron el clamor general, y el último de los mencionados tomó la

[3] En el virreinato de México, la protesta de los encomenderos fue contenida gracias a un hábil manejo político del enviado de la Corona —el licenciado Tello de Sandoval— y del virrey Antonio de Mendoza, quienes aceptaron el nombramiento de los procuradores del reino y suspendieron la ejecución de algunas de las ordenanzas (Fernández, el Palentino 1963 [1571], I: 6-12 y Garcilaso 1959 [1617], II: 318-322).

[4] En la práctica, estas ordenanzas ponían fin al sistema de encomiendas en el Perú. Los peruleros, casi sin excepción, se vieron comprometidos en uno u otro bando durante las luchas de almagristas y pizarristas.

iniciativa en su calidad de cabeza del reino.[5] La protesta general fue encarnada por Gonzalo Pizarro, el hombre más rico e influyente de la «tierra»,[6] a quien de «derecho le venía la gobernación del Perú» (Anónimo atribuido a Polo Ondegardo 2003 [1547]: 172). Asumiendo la defensa de los intereses de los encomenderos, fue nombrado Procurador General por el Cabildo de la ciudad del Cuzco. Luego, el pretexto de un supuesto levantamiento de Manco Inca le valió para ser nombrado Capitán General y recibió también el título de Justicia Mayor.[7] Fue, sin embargo, en la Ciudad de los Reyes donde la Audiencia, bajo la amenaza de los capitanes pizarristas, le otorgó la provisión de gobernador del Perú el 23 de octubre de 1544.[8] En pocos meses, Gonzalo Pizarro había logrado concentrar, en su persona, la suma de los poderes ambicionados, con lo que se dio inicio a un régimen autocrático que alcanzó finalmente por la fuerza. Durante los siguientes cuatro años, el régimen pizarrista, amparado en el sentimiento de invulnerabilidad que le proporcionaba la lejanía de la metrópoli, desafió a Carlos V.

Los hombres que fueron actores y testigos de estos acontecimientos, conscientes de la magnitud del episodio, dejaron una extraordinaria cantidad de material informativo sobre la rebelión. Todas las fuentes expresan la importancia del alzamiento en un reconocimiento de los alcances trascendentales que de hecho tuvo. Los cronistas mayores —López de Gómara,

---

5 Al tener noticias de las leyes nuevas, los cabildos de Lima, Arequipa, Huamanga y la Plata, con el del Cuzco a la cabeza, pretendieron conformar un solo frente de oposición a las ordenanzas (Lorandi 2002: 76).

6 La palabra «tierra» aparece referida en la *Relación* al territorio del Perú.

7 El 27 de junio de 1544, el Cabildo del Cuzco ratificaba el nombramiento de procurador, capitán general y justicia mayor a Gonzalo Pizarro (Cieza 1994 [¿1554?], vol. III, t. I: 71-74).

8 Aunque el nombramiento de Gonzalo Pizarro como gobernador fue alcanzado bajo la presión de las armas, existió consenso entre las autoridades y personas calificadas del reino, que se inclinaron por esta solución. Tal es el caso del propio contador Agustín de Zárate, quien otorgó su parecer en esta circunstancia (Agustín de Zárate 1995 [1555]: LXI-LXII; Roche 1985: 75-77; Lohmann Villena 1977: 35).

Zárate, Cieza, el Palentino, Calvete, Garcilaso— ocuparon largas páginas de sus obras para explicar el enmarañado panorama de la rebelión.[9]

Como parte del corpus informativo sobre la rebelión de Gonzalo Pizarro, presentaré una relación anónima que encontré entre los papeles del licenciado Pedro de la Gasca en la Biblioteca de Palacio Real en Madrid y que lleva por título *Relación de las cosas acaecidas en las alteraciones del Perú después que Blasco Núñez Vela entró en él* (1547).[10] En mi opinión, el manuscrito de la Biblioteca Real es la copia que mandó hacer el licenciado Gasca[11] de la relación que escribiera el licenciado Polo Ondegardo, testigo de privilegio de los sucesos del alzamiento en los primeros años de su llegada al Perú.

Mi trabajo tiene como propósito dar a conocer la importancia de la *Relación* de Polo Ondegardo como pieza clave de la historiografía de la rebelión pizarrista. Veremos su relevancia como fuente informativa para el episodio del alzamiento, su lugar fundamental en la historiografía del siglo XVI, los factores que contribuyeron a su postergación y los obstáculos que han impedido el reconocimiento de su autor. En una

---

[9] La rebelión de Gonzalo Pizarro fue un tema dominante en la historiografía del siglo XVI. Gómara describe el episodio entre los capítulos CLVIII-CXCVI de su *Historia General de las Indias* 1993 [1555]: fs. 68-87. Zárate dedicó al tema del alzamiento los libros V, VI y VII de su *Historia* (1995 [1555]: 182-382). En la cuarta parte de *la Crónica del Perú*, Cieza describió el episodio de las guerras civiles; en el proyecto original, esta parte habría de comprender cinco libros —la guerra de las Salinas, de Chupas, de Quito, de Huarina y la de Jaquijahuana—, tres de ellos dedicados a los episodios de la rebelión pizarrista. Sin embargo, Cieza solo alcanzó a escribir el tomo relativo a la guerra de Quito (veáse el prólogo de Laura Gutíerrez en Cieza 1994 [¿1554?]: IX-XXX). El Palentino y Calvete toman como tema central de sus crónicas los hechos relativos al alzamiento pizarrista (Fernández, el Palentino 1963 [1571]. y Calvete 1964 [¿1571?]). Cincuenta años más tarde, el Inca Garcilaso dedicó los libros IV y V de la segunda parte de la *Historia General del Perú* (1959 [1617]: 323-602).

[10] En adelante, la llamaré la *Relación*. Véase mi edición publicada en la colección Clásicos Peruanos de la Pontificia de la Universidad Católica del Perú (De las Casas 2003).

[11] Jiménez de la Espada identificó la segunda grafía de la *Relación* con la letra de Juan Gutiérrez, secretario de Gasca (Jiménez de la Espada 1877: 15).

segunda parte de mi ponencia, retomaré la argumentación de mi hipótesis de la atribución de la *Relación* al licenciado Polo para incorporar en mi tesis un nuevo argumento.[12]

La *Relación*

La *Relación* es un informe temprano, de carácter no oficial, de los sucesos del levantamiento perulero, escrito en Lima en el año 1547. Se trata de un documento anónimo, con un formato peculiar de relación-carta, dirigido a un destinatario desconocido. En él se describe, de una manera coherente y bien articulada, los principales hechos político-militares de la rebelión pizarrista. No obstante, la *Relación* no alcanza a narrar el capítulo final de las alteraciones del Perú —*i. e.*, la derrota y muerte de Gonzalo Pizarro— y se detiene en el momento de la salida del ejército de Gasca del valle de Jauja en diciembre de 1547.

Como fuente informativa, la *Relación* tuvo un papel clave en la historiografía del siglo XVI. Los cronistas mayores —Agustín de Zárate; Diego Fernández, el Palentino; y Calvete de Estrella— la utilizaron para componer los pasajes relativos al alzamiento (Lohmann Villena 1977: 22; De las Casas 2003: 53). Entre ellos, la versión del contador Agustín de Zárate ha sido la más divulgada y la que mayor influencia ha ejercido en la historiografía de la rebelión. El relato del contador ofrece, sin embargo, un valor relativo, no solamente por ser una versión interesada —es conocido que Zárate escribió su historia como descargo de su actuación comprometida con el alzamiento—[13] sino porque hoy sabemos que para su composición se valió de la *Relación*, la que reprodujo, casi textualmente, en los libros V y VI de su *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*.

---

[12] El trabajo presentado ha de ser entendido en el marco de una investigación mayor que acompaña la edición de la *Relación* (De las Casas 2003: 53-160).

[13] El tema de la actuación de Zárate en el levantamiento pizarrista ha sido cuidadosamente analizado por el historiador francés Paul Roche (1985).

Con anterioridad a la *Historia* de Zárate, la *Relación* había dado origen —en 1548 y 1550— a dos relaciones anónimas, que la incorporaron de manera casi literal, introduciendo algunas modificaciones al texto original. Las dos relaciones pizarristas del siglo XVI completaron el relato de los hechos finales del alzamiento —la derrota y muerte de Gonzalo Pizarro en Jaquijaguana—, episodio que la *Relación* no alcanzó a narrar. La semejanza entre las relaciones y su anonimato puede sugerir, a los investigadores, tres versiones sucesivas y complementarias de una sola relación, versiones que deben de responder a un mismo autor que habría ido completando su trabajo en el transcurso de los años.

De esta manera, la *Relación* vino a integrar, en los tiempos modernos, una trilogía de relaciones pizarristas que fue conocida en la historiografía bajo el título de *Relación de las cosas del Perú*. Además de la versión de la Biblioteca del Palacio Real de Madrid (Manuscrito de Madrid, B. P. R., signatura II, 1960 bis. doc. 1, fs. 1-67), que fuera dada a conocer

Relaciones pizarristas del siglo XVI
(interpretación tradicional)

por Jiménez de la Espada en 1877, conforman la trilogía un manuscrito descubierto por Juan Bautista Muñoz en 1782 en el Archivo de Simancas, que se conserva hoy en el Archivo de Indias (Manuscrito de Sevilla, A. G. I., Patronato, 185, ramo 38; y 90 b, ramo 39), y el manuscrito de la Biblioteca Nacional de París, que fuera editado en Lima, en 1870, por Ephrain G. Squier (Manuscrito de París, B. N. F., ms. español, 185).

Entre las tres relaciones, los estudios contemporáneos privilegiaron la versión del manuscrito de París como la versión más acabada y completa de la *Relación,* en virtud de su segunda parte, que describe detalladamente los episodios finales de la rebelión y las principales acciones realizadas por el licenciado Gasca tras su victoria (Bataillon 1961 y 1963; Pérez de Tudela 1965; Lohmann Villena 1995 y 2003; De las Casas 2003: 102-104). Por su parte, el Manuscrito de Sevilla, que fuera considerado el arquetipo de las relaciones, quedó postergado por encontrarse incompleto en el Archivo de Indias. En efecto, el segundo cuadernillo de este manuscrito se encontraba traspapelado en otra sección del mismo archivo y ha sido recientemente ubicado por el historiador Guillermo Lohmann. La versión de Madrid, aunque descrita por Jiménez de la Espada en el Apéndice de la edición de la *Guerra de Quito* (Jiménez de la Espada 1877: 14-16) como la más antigua de las relaciones, quedaría en el olvido debido a la ausencia de una referencia precisa de ubicación. Ni Marcel Bataillon ni Pérez de Tudela, quienes con más esmero estudiaron el tema de las relaciones pizarristas, la mencionan en sus investigaciones (Bataillon 1961: 1-25, y 1963: 11-28; Pérez de Tudela 1965: 245-250) y, posteriormente, Lohmann Villena la dio por perdida (Lohmann 1993-1995: 116-117). Así, el manuscrito madrileño permaneció desconocido y ausente del debate general suscitado alrededor de las relaciones pizarristas. No obstante, Franklin Pease recordó, en las *Crónicas y los Andes,* las referencias de Jiménez de la Espada sobre el manuscrito de Madrid y sugirió, siguiendo a Vargas Ugarte, algunos derroteros para su búsqueda en la Biblioteca de Palacio Real de Madrid (Pease 1995a: 164-168; y 1995b: XIX-XXII).

La *Relación* (la trilogía de relaciones) —a decir de Lohmann— aparecía dentro del panorama historiográfico como una fuente compleja y enigmática. Su estudio generó controversias en la crítica especializada, interesada de manera particular en dilucidar el problema del anonimato del autor. Entre las diversas atribuciones, dos candidaturas han disputado con más fuerza su autoría: el conquistador Rodrigo Lozano —según tesis de Loredo (1958: 328) y de Bataillon (1963: 11-21)— y el licenciado Polo Ondegardo que es la hipótesis de Pérez de Tudela (1995: 245-250). No obstante, las propuestas alcanzadas hasta hoy no han encontrado un consenso entre los entendidos. Paul Roche[14] desbarató la atribución a Polo y Lohmann Villena, descartando a Rodrigo Lozano, posteriormente cuestionó fuertemente la autoría del licenciado Polo (Lohmann 1993-1995: 109-117 y 2003: 34-37, respectivamente).

El hallazgo que hice en 1999 del manuscrito de Madrid me ha permitido confrontar, por primera vez, las tres presuntas versiones de la *Relación*. A partir de ello, propongo un replanteamiento de la problemática general de esta fuente.[15] El manuscrito madrileño, ya se ha visto, es la copia de una relación temprana sobre los hechos del alzamiento pizarrista que no alcanza a narrar el último episodio de la rebelión. Las versiones de Sevilla y de París, aunque reproducen el manuscrito de Madrid completando el final del alzamiento, no constituyen, en mi opinión, una secuencia complementaria de la misma relación, ni del mismo autor. Las diferencias entre ellas —modificaciones y añadidos—

[14] Roche, al estudiar el compromiso del contador Agustín de Zárate con la rebelión pizarrista, revisó alternativas relativas al autor de la *Relación*. Entendiendo que el documento fue escrito para el contador (es decir, el destinatario), buscó en el entorno de Zárate a su posible autor. Sin embargo, descartó a sus sobrinos Polo Ondegardo y Diego de Zárate, y al escribano Antón Nieto, tres personajes vinculados estrechamente a Zárate durante su estadía en el Perú (Roche 1985: 11 y 89-91).

[15] Las variantes de los manuscritos aparecen anotadas en la edición del manuscrito de Madrid. Las diferencias más extensas —capítulos o párrafos añadidos— aparecen como apéndices a continuación del texto de la *Relación*. Véase mi edición de la *Relación*.

reflejan la intervención de diferentes autores y responden a intencionalidades distintas.

La nueva perspectiva sobre la autonomía de las versiones permite observar, ahora, las dificultades de los investigadores para sostener o refutar las hipótesis acerca de un solo autor para las tres presuntas versiones. La discusión presentada en estos términos parece no poder alcanzar solución alguna. Así, retomo, desde el manuscrito de la Biblioteca Real de Madrid, la cuestión sobre la autoría de la *Relación*.

Relaciones pizarristas del siglo XVI
(según mi nueva propuesta)

Polo Ondegardo, autor de la *Relación*

La atribución de la autoría de una obra anónima es siempre un tema delicado y hasta espinoso. Importa, en este proceso, la metodología y los criterios utilizados que emergen de las dificultades particulares que cada obra ofrece para su estudio. En mi hipótesis sobre el autor de la *Relación* (De las Casas 2003: 116-136) —que reivindica la tesis de Juan Pérez de Tudela—, la atribución al licenciado Polo Ondegardo se sustenta en dos argumentos: (1) la correspondencia del perfil del autor de la *Relación* con el perfil biográfico del licenciado Polo y su desempeño durante el alzamiento pizarrista; y (2) la identificación de un rasgo estilístico —la expresión «dado caso»— propio del licenciado, que ha

quedado como sello personal tanto en sus obras como en la *Relación*. En el presente trabajo incorporo una nueva prueba que se suma a la argumentación de mi hipótesis. Se trata de una evidencia documentaria: la carta que escribió Agustín de Zárate al humanista Juan Páez de Castro desde Valladolid en 1548, en la que se menciona la relación que escribió el licenciado Polo sobre los sucesos de las alteraciones del Perú.

Con la finalidad de ofrecer una visión integral de la tesis de atribución de la *Relación* al licenciado Polo Ondegardo, retomo la argumentación general de mi hipótesis para incorporar la nueva prueba documentaria mencionada.

La correspondencia del perfil del autor con el perfil de Polo

El primer paso en el estudio de esta atribución consiste en la reconstrucción del perfil del autor a partir de los indicios que se encuentran en el texto.[16] Sin embargo, hemos debido sortear las aparentes intenciones del autor de mantenerse en el anonimato y de excluirse de los comprometidos hechos de su narración. La información sobre el autor solo sale a la luz a través de una lectura cuidadosa. Así, mediante un análisis riguroso, he podido establecer el perfil del autor en cuanto a su ubicación física en el período del alzamiento, su perspectiva y su entorno, su posición política y sus dominios temáticos.

La *Relación* abarca la descripción de los hechos de las alteraciones ocurridas en el Perú entre los años de 1543 y 1547. En este espacio temporal, el autor se sitúa de manera general como testigo de los hechos de su narración (Anónimo atribuido a Polo Ondegardo 2003 [1547]: 167). De una manera más precisa se ubica, por única vez en el relato, en el puerto de Panamá al inicio de las alteraciones, cercano al virrey Blasco Núñez Vela y a su comitiva, ya que el autor declara estar presente, por única vez en el texto, en la escena en la que el virrey se

[16] Para un estudio completo del perfil del autor, véase De las Casas 2003: 73-94.

despide del licenciado Ortiz de Zárate en Panamá: «[...] pero al tiempo que se fue a despedir del liçinçiado Zárate, el qual aquella sazon estaba enfermo, estando yo presente y otras personas [...]» (Anónimo atribuido a Polo Ondegardo 2003 [1547]: 170). Más allá de estos datos, no se encuentran evidencias directas acerca de la ubicación del autor, ni en el momento en que escribió su obra (tiempo histórico), ni cuando suceden los acontecimientos que narra (tiempo del relato).

Para tener información sobre el lugar en el que el autor escribió su obra, he recurrido a la identificación de ciertos indicadores de localización presentes en el texto con la finalidad de examinar la distancia o cercanía que el autor muestra hacia los diferentes escenarios de la narración.[17] Los indicadores seleccionados en pares de oposición fueron los siguientes: *esta ciudad/aquella ciudad, este pueblo/aquel pueblo, acá/allá.* Cada vez que se emplean los indicadores de localización *este pueblo, esta ciudad, acá* se usan para referirse invariablemente a la ciudad de Lima. Solo en los últimos párrafos de la *Relación* se encuentra, por única vez, el indicador *allá* señalando Lima, en un contexto en el que el autor implícitamente se integra a los hechos sucedidos en el valle de Jauja.[18] Así, podemos concluir que en términos del tiempo histórico, los indicadores de localización muestran que el autor escribió la mayor parte de la *Relación* en la ciudad de Lima.

El siguiente tema que debería resolverse es la ubicación del autor durante el desarrollo de las alteraciones. Esto es más difícil de establecer, particularmente porque el autor evita involucrarse en los hechos de la rebelión y solo declara haberse encontrado, inicialmente, en el puerto de Panamá. Sin embargo, gracias al rigor observado en el uso de sus fuentes y a algunas referencias en la narración, se puede establecer

---

[17] El tema de los indicadores de localización ha sido desarrollado con más amplitud en el «Estudio crítico» que acompaña mi edición de la *Relación* (De las Casas 2003: 73-78).

[18] En los últimos párrafos de la *Relación*, a partir del folio 66r., se observa el desplazamiento del autor a la ciudad de Jauja (Anónimo atribuido a Polo Ondegardo 2003 [1547]: 308-310).

que el conjunto de episodios sobre los cuales el autor declara tener conocimiento por averiguaciones o por fuentes escritas está referido, en su mayor parte, a hechos que acontecieron fuera de la ciudad de Lima. Por el contrario, los hechos narrados testimonialmente están referidos a lo sucedido en esta ciudad. Estos resultados, además de confirmar la localización del autor, pudieran indicar la permanencia del autor en Lima durante gran parte del desarrollo del alzamiento pizarrista.

El panorama general de la localización del autor lo sitúa, entonces, en Panamá al inicio del levantamiento; en la ciudad de Lima durante la mayor parte de la rebelión y en el valle de Jauja hacia fines de 1547.

La trayectoria del licenciado Polo durante el período del alzamiento[19] se corresponde, de manera general, con la ubicación del autor de la *Relación* en este mismo período. El licenciado Polo se embarcó hacia América como parte de la comitiva de parientes y allegados que acompañó al contador Agustín de Zárate en su viaje al Perú. Tío y sobrino partieron de Sanlúcar de Barrameda (el 3 de noviembre de 1543), con las altas autoridades virreinales. Hasta Panamá, ambos compartieron la travesía con los oidores Ortiz de Zárate, Tejada y Álvarez (Hampe 2001: 114; De las Casas 2003: 117-118).

Polo, lo mismo que el autor de la *Relación*, se encontró en Panamá en los preámbulos del alzamiento.[20] Pasó luego al Perú, y llegó a la

---

[19] Son pocos los datos biográficos conocidos del licenciado Polo Ondegardo en el período del levantamiento pizarrista. Ello se ha visto reflejado en las dificultades de sus biógrafos para informar sobre la vida del licenciado en este período. González Pujana proporciona confusos y equívocos datos sobre la actuación de Polo durante el alzamiento (González Pujana 1990: 11 y 12; y 1993: 31). Presta le dedica al período de la rebelión unas pocas líneas para señalar que Polo fue asesor de Gonzalo Pizarro, pero que tras la llegada de Pedro de la Gasca se unió al bando del pacificador (Presta 2000: 198). Sobre el tema véase Hampe 2001: 115-121 y De las Casas 2003: 116-136.

[20] Las funciones como Contador retuvieron a Agustín de Zárate en Panamá por un corto período. En tanto que parte de la comitiva y ayudante de Zárate en los quehaceres administrativos, Polo permaneció a su lado. Tras algunas semanas se embarcaron hacia el Perú y llegaron a Lima el 26 de junio de 1544 (Hampe 1986: 114).

ciudad de Lima en el mes de junio de 1544, donde permanecería la mayor parte del tiempo de las alteraciones pizarristas. Durante este período, el licenciado compartió las actividades del contador Agustín de Zárate y desde esa posición pudo conocer de cerca las tensiones que se produjeron al interior de la elite administrativa durante la cuestionada gestión del virrey Núñez Vela y, además, recibir las noticias que llegaban a la ciudad acerca del alzamiento que comenzaba a gestarse en el Cuzco bajo el liderazgo de Gonzalo Pizarro. En el Juicio de Residencia a los oidores, Lima, 1550, Polo declaró que: «[...] conoze e conoçio a las personas en el contenidas y a cada uno dellos [a los oidores, Cepeda, Tejada, Álvarez y Ortiz de Zárate] porque vino juntamente con ellos de Castilla e los trato e comunico[...]» (A. G. I., Justicia, Audiencia de Lima, signatura 451, f. 1734). En estas circunstancias, Polo fue un testigo de privilegio de los extraordinarios hechos que culminaron con la prisión del Virrey y con el otorgamiento de la provisión de Gobernador a Gonzalo Pizarro.

Durante la gobernación de Gonzalo Pizarro, Polo continuó al lado de Agustín de Zárate, quien siguió desempeñando su cargo de contador general. El licenciado Polo permaneció en la Ciudad de los Reyes, al lado del contador, hasta que este regresó a España en julio de 1545 (Hampe 2001: 116; De las Casas 2003: 118), por lo que no acompañó a Pizarro en la campaña de Quito. En una carta que dirige Polo a Gonzalo Pizarro desde el Cuzco, lamenta no haber acudido a la guerra contra el Virrey: «[...] y sabe Dios las veces que me he arrepentido de no ir con Vuestra Señoría a Quito a gastar el tiempo y la vida en su servicio, sino que por despachar al contador me quedé [en Lima] [...]» (Cuzco, 10.II-1547, R. A. H., Papeles del licenciado Lagasca [sic], leg. 11, fs. 645 y 646. En González Pujana 1993: 94-95; De las Casas 2003: 159). Tras la partida de Zárate, Polo, vinculado ya a la elite pizarrista, quedó en Lima al servicio de Lorenzo de Aldana, entonces teniente gobernador en esta ciudad (De las Casas 2003: 119).

En el transcurso del año de 1546, Polo viajó a la ciudad del Cuzco (Hampe 1998: 226)[21] y, al poco tiempo de su llegada, se vería comprometido con el amotinamiento de Sánchez de Valenzuela y Pérez de Becerra, dos soldados de la «entrada» de Diego de Rojas. A partir de este suceso, el licenciado Polo perdió el favor rebelde y fue conducido por el capitán Carvajal nuevamente a la ciudad de Lima[22] y como sospechoso permaneció bajo arresto domiciliario en casa del licenciado Benito Suárez de Carvajal (De las Casas 2003: 121).[23] Poco después recuperó la confianza de Pizarro y participó en las reuniones de licenciados, en las que se debatieron las sanciones y actitudes que debían tomarse respecto de Gasca y sus partidarios. Vivió de cerca el régimen de terror impuesto en los últimos días de permanencia del líder rebelde en Lima y solo acudió a última hora al llamado de Gasca. Llegó a Jauja en noviembre de 1547 (De las Casas 2003: 120-121).

Hasta aquí podemos apreciar un paralelismo bastante claro entre la localización de Polo y el perfil de localización general del autor de la *Relación* durante el período comprendido entre noviembre de 1543 y noviembre de 1547. Las coincidencias son evidentes entre ambos, particularmente en lo que se refiere a su estadía inicial en Panamá, a su prolongada residencia en Lima y a su reunión en Jauja con el ejército de Gasca.

En este perfil general, el único momento en que la correspondencia entre la trayectoria de Polo y el autor de la *Relación* no aparece clara

---

[21] No se conoce la fecha precisa del viaje de Polo a la ciudad del Cuzco. Este debió producirse en la segunda mitad del año de 1546. En el Juicio de Residencia a los oidores, Polo declara haber estado en el Cuzco al momento del regreso de Gonzalo Pizarro de Quito (A. G. I., Justicia, Audiencia de Lima, signatura 451, f. 1740).

[22] El licenciado Polo fue apresado por el capitán Francisco de Carvajal y llevado a Lima por pedido de Gonzalo Pizarro (A. G. I., Justicia, Audiencia de Lima, signatura 451, f. 1740). Cf. De las Casas 2003: 120.

[23] Nos inclinamos a pensar que fue durante este período de reclusión cuando Polo habría escrito la mayor parte de su *Relación*.

es en lo relativo a su estadía en la ciudad del Cuzco. No se encuentran en el mencionado documento referencias explícitas sobre el cambio de ubicación del autor hacia esa ciudad. No obstante, el gran caudal de información sobre los sucesos del sur que contiene la *Relación* —particularmente de hechos relacionados con la gente de la «entrada» de Diego de Rojas— y el conocimiento urbanístico que muestra la descripción de la toma del Cuzco por Diego Centeno sugieren una presencia del autor en esta ciudad (Anónimo atribuido a Polo Ondegardo 2003 [1547]: 280).

Más allá de la localización misma, resulta interesante observar el paralelismo que se aprecia entre la perspectiva del narrador y la posición que tuvo el licenciado Polo en los diferentes momentos del levantamiento. A su llegada al Perú hemos visto que Polo —como sobrino del contador Agustín de Zárate— se desenvolvió en el ámbito de las altas autoridades virreinales. En este ambiente, que describe la parte inicial de la *Relación* (Anónimo atribuido a Polo Ondegardo 2003 [1547]: 167-201), se destaca de manera particular la actuación del oidor Zárate.

Interesa analizar la relación que habría tenido Polo con Ortiz de Zárate. El vínculo entre ellos está documentado desde el viaje al Perú en el mismo galeón. Sin embargo, la prueba más clara de este vínculo la encontramos en la declaración de Polo en el Juicio de Residencia a los primeros oidores cuando responde: «[...] que no es pariente del dicho liçençiado Çepeda ni de Alvarez ni de Tejada, aunque *con el dicho liçençiado Çarate syenpre se trato como deudo* [...]» (A. G. I., Audiencia de Lima, signatura 451, f. 1734). La cercanía entre ambos personajes explica la presencia de Polo como testigo de la protestación en la que el oidor Zárate expresa haber firmado la provisión que otorgaba la gobernación a Gonzalo Pizarro bajo las amenazas de sus capitanes (B. P. R., ms. II/1960, n.º 8.39, fs. 168r.-169v.).[24] Así, Polo, en tanto autor de la *Relación*, pudo relatar con detalle las intervenciones del oidor Zárate

[24] Cf. De las Casas 2003: 151.

durante la primera etapa del alzamiento. En estas intervenciones, el autor, como lo haría más tarde el propio Polo en el juicio de los oidores, dejó constancia de la fidelidad del oidor (A. G. I., Justicia, Audiencia de Lima, signatura 451, fs. 1734-1740).[25]

Tras el alejamiento forzado del virrey Núñez Vela de Lima, se evidencia, en la *Relación,* un desplazamiento de atención desde el entorno que lo rodeaba hacia el de la elite rebelde. Coincide en ello la posición de Polo, entonces cercana al círculo pizarrista. En esta coyuntura, ya hemos visto, el licenciado estuvo próximo a Lorenzo de Aldana. Esta cercanía pudiera explicar el comentario personal que recoge la *Relación* acerca de este personaje, al que destaca como una figura justa y serena entre las autoridades rebeldes (De las Casas 2003: 124). El último viraje de la perspectiva del narrador se da en los últimos pasajes de la *Relación,* cuando el autor —como lo hiciera el mismo Polo a última hora—,[26] ya abiertamente gasquista, se incorpora al entorno del pacificador en el valle de Jauja (Anónimo atribuido a Polo Ondegardo 2003 [1547]: 308-310).

Desde el punto de vista político, en la circunstancia de la rebelión, el licenciado Polo representa la que ha sido llamada la «posición intermedia», es decir, el pizarrismo moderado: oponiéndose a la ejecución de las ordenanzas, condenó la actitud del virrey Blasco Núñez Vela y apoyó la causa pizarrista esperando un pronunciamiento por parte de la Corona. La *Relación* es un reflejo claro de esta corriente.

Por otra parte, observamos que la *Relación* muestra un alto contenido de interés jurídico, tema de dominio de Polo. Cada uno de los movimientos realizados tanto por rebeldes como por leales presenta una organización argumentativa de corte legalista, propia de quien conoce el derecho.

---

[25] Cf. Hampe 2001: 118.

[26] Polo abandona el real de Gonzalo Pizarro los primeros días del mes de julio de 1547, a la llegada de la armada de Lorenzo de Aldana al Callao (De las Casas 2003: 121).

«Dado caso»

Hasta aquí tenemos un conjunto de indicios que apoyan la propuesta del licenciado Polo como autor de la *Relación*. Queda por ver aún lo que constituye la prueba más consistente de nuestra argumentación sobre la autoría de Polo. Nos referimos a la identificación de un rasgo estilístico muy peculiar del autor, que consiste en el uso reiterativo de la expresión «dado caso». Esta expresión, de índole jurídica, aparece hasta 18 veces a lo largo de la *Relación*[27] en las siguientes páginas: 170, 171 y 175 (dos veces); 185, 187, 191, 194, 197 y 210 (dos veces); 218 (dos veces); y 225, 227, 248, 265 y 290. El uso de esta locución, como una suerte de muletilla, ha quedado como sello personal de su autor (Lohmann 2003: 34 y De las Casas 2003: 129-133).

Una lectura cuidadosa de los textos del licenciado Polo permite observar la recurrencia de la expresión «dado caso» en la mayor parte de sus obras hoy reconocidas. En la *Relación de los fundamentos acerca del notable daño que resulta de no guardar a los indios sus fueros* (1571) aparece hasta en 15 oportunidades (Ondegardo 1990 [1571]: 37, 40, 53, 66, 68, 76, 77, 82, 102, 104, 108, 114, 117, 129, 135 y 163). En el *Informe al licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas* (1561) se repite 14 veces (Ondegardo 1940 [1561]: 131, 132, 142, 145, 146, 152, 153, 155, 165, 178, 184 (dos veces), 187 (dos veces) y 192), y en *las Ordenanzas de las minas de Guamanga* (1562), se repite dos (Ondegardo 1917: 145). En la *Relación de los Chiriguanos*, usa la expresión «puesto caso» con el mismo sentido que «dado caso» hasta en dos oportunidades. «Puesto caso» aparece también en otras obras del licenciado Polo como en *Notables daños*, pero no de forma reiterativa como se observa con la expresión «dado caso». La expresión «dado caso» se puede apreciar, asimismo, en ciertos documentos privados del licenciado Polo, como en la carta que escribe a

[27] Véase el texto de la *Relación* en mi edición de 2003

Gonzalo Pizarro desde el Cuzco, en noviembre de 1546 (Carta del licenciado Polo Ondegardo a Gonzalo Pizarro, fechada en el Cuzco el 16-11-1546, R. A. H., Papeles del licenciado Lagasca, leg. 11, fs. 647-649. En González Pujana 1993: 92-93 y De las Casas 2003: 157);[28] y en la carta que dirige, desde Potosí, al licenciado Altamirano, miembro del Consejo de Su Majestad (Carta del licenciado Polo al Sr. Licenciado Altamirano del Consejo de Su Majestad desde Potosí. En A. G. I., Indiferente General, 857). Esta misma expresión aparece en su testamento cuando escribe: «[...] *dado caso* que al presente, yo estoy enfermo, tengo el juicio y entendimiento cual Nuestro Señor fue servido de dármele, con el cual ordeno mi testamento [...]» (la cursiva es mía. A. G. S., Contaduría de Mercedes, leg. 448, f. 22, traslado del testamento y cobdicilio que hizo y otorgó el dicho licenciado Polo Ondegardo, La Plata, 4 de noviembre de 1575).[29]

¿Fue esta expresión de uso común en la época? No la encontramos en un universo amplio de crónicas y relaciones del siglo XVI examinadas, menos aún utilizada reiterativamente como en el caso de Polo. Hemos revisado la crónica de Sarmiento (1960), el anónimo atribuido a Cristóbal de Molina (1968) y los atribuidos a Mena (1968 [1534]) y Sámano-Xerez (1968 [1524]), Pedro Pizarro (1978), Santillán (1968) Betanzos (1987), Borregán (1948), Cieza (1994 [¿1554?]) y Pedro Sancho (1968 [1524]). El licenciado Matienzo (1967) y Cabello de Balboa (1951) la utilizan una vez a lo largo de sus respectivas crónicas, y también Agustín de Zárate (1995 [1555]), quien incluye la expresión «dado caso» en una oportunidad al interpolar textualmente uno de los pasajes de la relación del licenciado Polo.[30]

---

[28] Sobre el «dado caso» y los rasgos estilísticos de Polo, véase De las Casas 2003: 129-133.

[29] Cf. González Pujana 1993: 166-184.

[30] Para la identificación de la expresión «dado caso» en los cronistas del siglo XVI he utilizado la versión digitalizada de las crónicas andinas de Franklin Pease G. Y. Agradezco a Mariana Mould de Pease el haberme facilitado su utilización en mi investigación.

La carta de Agustín de Zárate[31]

Como prueba clave en la argumentación de la tesis acerca de la autoría de Polo del documento que estamos analizando, presentamos una carta, poco conocida, que escribió Agustín de Zárate al humanista Juan Páez de Castro desde Valladolid, el 18 de octubre de 1548 (B. E., ms. V-II-4. En Rubio 1951: 119-121). La carta del contador Agustín de Zárate se convierte en una pieza clave de mi hipótesis, al proporcionar la primera referencia conocida acerca de la temprana obra de Polo.

En la carta, Zárate informa al humanista de las últimas noticias recibidas relativas a las alteraciones del Perú. Relata, primero, los episodios de la batalla de Huarina (20 de octubre de 1547), último y sorpresivo triunfo de los pizarristas frente al ejército de Diego Centeno en el Cuzco. En este contexto, Zárate da cuenta a Páez de Castro de la relación de su sobrino Polo Ondegardo:

> [...] del licenciado Polo mi sobrino hemos tenido muchas cartas y dizen que enbia vna historia muy larga y verdadera de las cosas acaesçidas en la tierra que son dignas de memoria, y manda que le enbie a Vuestra Merced [Paéz de Castro] traslado, juntamente con su besamanos, para que se ponga en la cronica. Y paresce que el que traya este relacion no la oso enviar, desde Tierra Firme, sin sacar vn traslado. Y, porque no huuo para ello tiempo, dize que la enbiara en viniendo, que mal sera si tardase mucho la nueua [...]. (B. E., ms. V-II-4. En Rubio 1951: 120)

El contexto de la carta y su fecha permiten presumir que la historia «larga y verdadera» aludida no fue otra que la *Relación*. En los primeros años de Polo en el Perú, los extraordinarios acontecimientos del alzamiento pizarrista fueron, sin duda, «cosas» «dignas de memoria» a las que Polo, como testigo presencial, no estuvo ajeno y que consideró debían «ponerse en la crónica». Polo habría escrito su relación con la intención de que formara parte de alguna crónica que, sin embargo,

[31] Agradezco a Miguel Maticorena quien gentilmente me ha proporcionado la información de la carta de Zárate a Páez de Castro.

queda sin especificarse en la carta del contador. Tal referencia parecería señalar, a primera vista, una crónica del propio Páez de Castro, particularmente porque sabemos que el humanista desempeñó el cargo de cronista oficial de la Corona. Sin embargo, Páez de Castro no asumió el cargo de cronista sino siete años después, el 14 de septiembre de 1555. En 1548, Páez no podría haber previsto, con tal antelación, su posterior nombramiento como cronista de Carlos V. Asimismo, aunque Páez de Castro tuvo un gran interés por el Nuevo Mundo, y por el Perú en particular, no ha dejado, hasta donde conocemos, crónica alguna relativa a la rebelión pizarrista.[32] Páez de Castro escribió a Zurita desde Trento, el 26 de octubre de 1546: «[...] del suceso del señor Agustín de Zárate me alegro mucho y creo que allende del dinero traerá [del Perú] cosas muy curiosas y de gran relación de aquellas partes: podrá Vuestra Merced creer que tengo deseo de ver aquél mundo y que no pierdo la esperanza de lo ver [...]» (Uztarroz y Dormer 1680: 475-476).

Por el contrario, fue la *Historia* del contador la que, fielmente, reprodujo —en los libros V y VI— el texto de la *Relación*. Zárate no tuvo reparos para incluirla, aun literalmente, en su crónica. Podemos entender, ahora, el formato particular de relación-carta que presenta la *Relación*. Con este formato, Polo combinó un discurso histórico-narrativo tradicional para describir los hechos de la rebelión pizarrista con una fórmula coloquial para dirigirse a su tío Agustín de Zárate, con quien había compartido los primeros momentos del alzamiento.[33] Sin embargo, la versión del contador modificaría la relación original de

---

[32] El interés de Páez de Castro por América y, particularmente, por el Perú ha quedado registrado en la abundante correspondencia con Zurita. Las cartas de Páez muestran que mantuvo relaciones con los cronistas López de Gómara, Agustín de Zárate, Calvete de Estrella y con el propio Polo (Uztarroz y Dormer 1680: 459-480).

[33] Aunque las opiniones sobre el autor de la *Relación* han sido divergentes, la mayor parte de los investigadores propuso a Agustín de Zárate como el destinatario. Sin embargo, esta propuesta ha sido últimamente cuestionada por Lohmann Villena (2003: 36-37). Véanse Bataillon 1961: 10; Loredo 1958: 331-332; Roche 1985: 32; y De las Casas 2003: 88-90 y 133-136.

Polo y la adecuaría, posteriormente, a la nueva coyuntura política y a sus propias circunstancias personales.[34] En la *Historia* de Zárate, la versión original del licenciado Polo se transforma en la «historia oficial» de los sucesos del alzamiento, una versión que se aleja en diferentes aspectos del texto de Polo y que contó con la aprobación de Felipe II.

Queda por preguntarnos acerca de la relación de Páez de Castro y la *Historia* del contador Zárate. ¿Por qué la relación de Polo habría de ser enviada a Páez de Castro? ¿El humanista habría intervenido en el texto de Zárate? Sabemos que Páez de Castro revisó y corrigió muchos textos en su calidad de erudito.[35] Asimismo, fue autor de *Las cosas necesarias para escribir Historia* (B. N. M., ms. Q-18), memorial dedicado a Carlos V y verdaderas lecciones sobre la tarea del historiador. Dada la relación que mantuvieron ambos personajes, parece natural que Zárate le hubiere confiado el texto de su *Historia* para que lo corrigiera.

La intervención de algún literato hábil en la obra impresa del contador fue una hipótesis planteada ya por Juan Bautista Muñoz en 1782. Creyó Muñoz que el manuscrito por él hallado en Simancas sería el

---

[34] Para el tema de la utilización que hiciera Agustín de Zárate de la relación de su sobrino Polo, véase De las Casas y Astete 2003.

[35] La tarea de corrector de obras le ocasionó a Páez de Castro algunos inconvenientes personales y causaría confusiones sobre la paternidad de algunas de las obras que le fueron confiadas. En carta a Zurita del 14 de diciembre de 1545, desde Trento, el humanista se preocupaba por aclarar su aporte en la obra del Comendador que estaba próxima a publicarse, «[...] no parezca que tomo la invención y el trabajo del Comendador, pues es cierto que él lo tomó de mi [...]» (Uztarroz y Dormer 1680: 467). Por otra parte, Páez de Castro fue considerado coautor de los *Refranes o proverbios en romance* de Hernán Núñez (1555). La prematura muerte de Núñez cuando el libro estaba en la imprenta impidió saber cuál fue la participación real de Páez de Castro en esta obra. Problema semejante se planteó en torno a la traducción de la *Odixea* de Homero, que perteneció a Francisco Pérez B. y que le fuera atribuida a Páez de Castro. El humanista tuvo a su cargo la revisión de la traducción. Entusiasmado con el trabajo, Páez sugirió a su autor que la dedicase a Felipe II y escribió la dedicatoria. Este hecho llevaría a que le fuese atribuida la obra completa (<www.fyl.unizar.es/latassa_P2165.html> y <www.deproverbio.com/Dpjournal/DP,7,1,01/HN.RES.html>).

borrador de la obra impresa de Zárate que habría pasado por la corrección del erudito Florián de Ocampo.[36] Corresponden estas opiniones a las anotaciones de Juan Bautista Muñoz que preceden la copia del manuscrito de Simancas (R. A. H., Colección Muñoz, 9/4808, A/71, vol. 44, f. 81).

Sin embargo, tal hipótesis fue descartada, posteriormente, por Jiménez de la Espada en el apéndice de *La guerra de Quito* de 1877, quien no pudo encontrar, en la Biblioteca del Escorial, las pruebas aducidas por Muñoz.

La referencia de la carta de Zárate sugiere que Muñoz no habría estado desencaminado en sus intuiciones. La *Historia* de Zárate habría pasado por las manos de un literato hábil, no Florián de Ocampo sino Juan Páez de Castro.

Conclusiones

La rebelión de los encomenderos fue un episodio fundamental en la historia peruana, en el cual se definió el orden social y político que siguió al quiebre producido por la conquista en el Perú. La *Relación* de Polo Ondegardo constituye un elemento esencial para el estudio de este momento histórico. Como documento, en cierta forma privado —se trata de una relación-carta—, provee de información no oficial y de primera mano con respecto a la rebelión. Desde una posición política variable, pero siempre cercana al poder, el texto proporciona luces sobre aspectos que la historiografía clásica había desdeñado o simplemente ignorado.

El hallazgo que pude hacer del manuscrito de la *Relación* en la Biblioteca de Palacio Real de Madrid ha permitido conocer la versión del licenciado Polo sobre los hechos de la rebelión de los encomenderos del

[36] Corresponden estas opiniones a las anotaciones de Juan Bautista Muñoz que preceden la copia del manuscrito de Simancas (R. A. H., Colección Muñoz, 9/4808, A/71, vol. 44, f. 81).

Perú, relación que hasta hoy solo conocíamos incorporada y modificada en relatos y crónicas posteriores, pertenecientes a diferentes autores.

Las pruebas presentadas en la identificación del autor de la *Relación* señalan consistentemente a la figura de Polo Ondegardo como el autor. Distintas aproximaciones de análisis —estilístico, histórico-biográfico y documentario— convergen en sus resultados y consolidan la hipótesis de atribución de la *Relación* al licenciado Polo. Sabemos ahora que Polo no solo ha sido una fuente para el conocimiento de la sociedad indígena, sino que es también autor de un texto fundamental en la historiografía del alzamiento pizarrista, fuente primaria que ha nutrido a la literatura histórica de la rebelión.

ANEXO

Carta de Agustín de Zárate a Juan Páez de Castro[37]

«Capítulo de una carta de Zárate para mi [Páez de Castro] de Valladolid do reside al presente la corte, a 18 de octubre de 1548.

Enero 1548, nueuas del dicho y de la corta [sic] del emperador. Y octubre tambien de aca.

[...] del presente no sabemos nueuas frescas mas de las ultimas escritas en doze de março pasado que nos dexaron con mas sed del suceso porque en ellas se dezia como el licenciado Gasca quedaua con dos mil honbres a diez leguas de Gonçalo Piçarro que estaua con ochocientos en el cuzco y, según dizen, con confiança de esperar la batalla, muy insolente con vna muy venturosa victoria que huuo contra vn Diego Centeno, capitan de Su Magestad, el qual dias avia que con muy poca gente entro en el Cuzco y prendio y mato vn teniente de Gonçalo Piçarro y se alço con la cibdad y la tenia con la gente della, por Su Magestad, que serian mas de mil honbres, y yendose a juntar con él Gasca, para hazer de todos un cuerpo. Sabido por Piçarro que estaua

[37] Biblioteca del Escorial, ms. V-II-4, f. 334v. En Rubio 1951: 120. Un fragmento de la carta en Maticorena Miguel 2002, *Prólogo* a la *Obras Completas de Aurelio Miró Quesada*, T. IV.

una cibdad llamada Arquipa, setenta leguas del Cuzco, determino, con la gente que tenia, meterse por la tierra adentro no osando esperar los enemigos. Y sabido por Centeno, contra la prohibicion que le estaua hecha por Gasca, le salio al camino con mil honbres y pelearon con Gonçalo Piçarro. Derribado y rendido por la gente de caballo de Centeno, los arcabuceros se dieron tal maña que lo libraron, matando a los que le tenian preso, y desbarataron a Centeno, matandole mas de quatrocientos honbres. La victoria le hizo [a Gonzalo Pizarro] mudar el proposito de la huyda y vinose al Cuzco y entrose en él haciendo grandes crueldades y muertos, y queda en el estado que arriba digo. Y aunque el numero de la gente es desigual tememos que si llegan a tramar la batalla sera muy sangrienta, porque la gente de Piçarro es muy diestra y desesperada *et erit vna salus vobis*. Dios lo provea como no se pierda aquella gente y con ella, tanbien, aventurada tierra si no la huuiera dañado su prosperidad.

Del licenciado Polo mi sobrino hemos tenido muchas cartas y dizen que enbia vna historia muy larga y verdadera de las cosas acaesçidas en la tierra que son dignas de memoria y manda que le enbie a Vuestra Merced traslado, juntamente con su besamanos, para que se ponga en la cronica. Y paresce que el que traya este relacion no la oso enviar, desde Tierra Firme, sin sacar vn traslado. Y, porque no huuo para ello tiempo, dize que la enbiara en viniendo, que mal sera si tardase mucho la nueua.

De esta corte no hay que dezir más de que esta tan sola como la chancilleria, porque en viendo ydo el principe, nuestro señor, todos los grandes y caualleros que pasaron con él, se fueron a sus casas. Maximiliano esta muy mejor de sus cuartanas. Aun no son llegados los poderes de la gouernacion, caso que estan ya en Barcelona. La infanta doña Juana se va a residir a Aranda con el infante, nuestro señor, y la mayor parte de la casa. Su Magestad esta ya en Bruxelas y alli invernara.

De Valladolid, a 18 de octubre, 1548».

Bibliografía y fuentes

Albenino, Nicolao

1930 [1549] *Verdadera relación delo sussedido en los Reynos e prouincias del Peru desde la yda a ellos del Virrey Blasco Nuñes Vela hasta el desbarato y muerte de Gonçalo Piçarro.* Edición facsimilar. Introducción de José Toribio Medina. París: Institut D'Ethnologie.

Anónimo

1548 *Lo sucedido en el Perú después que Blasco Núñez paso en él hasta este año de 49.* A.G.I., Patronato, 185, ramo 38; y 90B, ramo 39

Anónimo

1550 *Relacion de todo lo succedido en la Prouincia del Piru desde que Blasco Núñez Vela fue embiado por Su Magestad a se vislorrey della, que se embarco a primero de noviembre del año MDXLII.* B.N.F, Español, 185.

Anónimo (atribuido a Polo Ondegardo)

2003 [1547] *Relación de las cosas acaecidas en las alteraciones del Perú después que Blasco Núñez Vela entró en él.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Bataillon, Marcel

1961 «Un chroniqueur péruvien retrouvé: Rodrigo Lozano». *Cahiers de l'Institut des Hautes Etudes de la'Amerique Latine*, n.º 2, pp.1-25.

1963 «Zárate ou Lozano?». *Caravelle*, n.º 1, pp. 11-28.

Betanzos, Juan Diez de

1987 *Suma y narración de los Incas.* Prólogo, transcripción y notas de María del Carmen Martín Rubio; estudios preliminares de Horacio Villanueva Arteaga, Demetrio Ramos y María del Carmen Martín Rubio. Madrid: Atlas

Borregán, Alonso de

1948 *Crónica de la Conquista del Perú.* Edición y prólogo de Rafael Loredo. Sevilla: Escuela de Estudios Hisapano-Americanos, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Cabello de Balboa, Miguel
1951 *Miscelánea Antártica: una historia del Perú antiguo.* Prólogo, notas e índices del Instituto de Etnología. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras, Instituto de Etnolgía.

Calvete de Estrella, Juan Cristóbal
1964 «Rebelión de Pizarro en el Perú y Vida de don Pedro de la Gasca». En
[¿1571?] Juan Pérez de Tudela (ed.) *Crónicas del Perú.* Ts. IV y V. Estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Atlas.

Cieza de León, Pedro de
1994 *Crónica del Perú. Cuarta parte.* Vol. III. La Guerra de Quito. Ts. I-II.
[¿1554?] Edición y prólogo de Laura Gutiérrez Arbulú. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú y Academia Nacional de la Historia.

De las Casas Grieve, Mercedes
2003 «Estudio crítico». En *Relación de las cosas acaecidas en las alteraciones del Perú después que Blasco Núñez Vela entró en él.* Colección Clásicos Peruanos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 51-160.

De las Casas Grieve, Mercedes y Guillermo Astete Flores
2003 «El binomio Polo-Zárate en la historiografía de la rebelión pizarrista». Ponencia presentada en el Primer Congreso Sudamericano de Historiadores. Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, 21-24 de agosto.

Fernández, Diego (el Palentino)
1963 «Historia del Perú». En Juan Pérez de Tudela (ed.) *Crónicas del Perú.* T. I.
[1571] Estudio preliminar de Juan Pérez de Tudela Bueso. Madrid: Atlas.

Garcilaso de la Vega, Inca
1959 *Historia General del Perú.* 2 vols. Lima: Librería Internacional del Perú.
[1617]

González Pujana, Laura
1993 *La vida y la obra del licenciado Polo de Ondegardo.* Valladolid: Universidad de Valladolid.
1990 «Introducción». En *El mundo de los incas.* Madrid: Historia 16, pp. 7-17.

Hampe Martínez, Teodoro

1985 «Agustín de Zárate: precisiones en torno a la vida y obra de un cronista indiano». *Caravelle*, n.º 45, pp. 21-36.

1986 «Aportes para una bibliografía del licenciado Polo de Ondegardo». *Revista Histórica*, n.º 35, pp. 81-115.

1998 «Un jurista castellano en el encuentro de dos mundos: vida, negocios y descendencia del Licdo. Polo Ondegardo». *Revista de Historia del Derecho R. Levene*, n.º 34, pp. 225-252.

2001 «El licenciado Polo Ondegardo, encomendero, burócrata y conocedor del mundo andino. (1520-1570)». *Nueva Síntesis*, n.os 7/8, pp. 107-155.

Jiménez de la Espada, Marcos

1877 «Estudio preliminar» y «Apéndices» En Cieza de León, Pedro de. *Tercero libro de las guerras civiles del Perú, el cual se llama la guerra de Quito*. Madrid: Imprenta de M. G. Hernández.

Lohmann Villena, Guillermo

1993-1995 «Rodrigo Lozano, ¿cronista?». *Revista Histórica*, t. xxxviii, pp. 109-117.

1977 *Las ideas jurídico-políticas en la Rebelión de Gonzalo Pizarro*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

2003 «Introducción». En *Relación de las cosas acaecidas en las alteraciones del Perú después que Blasco Núñez Vela entró en él*. Colección Clásicos Peruanos. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 15-48.

López de Gómara, Francisco

1993 [1555] *Historia General de las Indias*. Edición facsimilar de Franklin Pease G. Y. Lima: Comisión Nacional del V Centenario del descubrimiento de América-Encuentro de dos mundos.

Lorandi, Ana María

2002 *«Ni ley, ni rey, ni hombre virtuoso». Guerra y sociedad en el virreinato del Perú. Siglos xvi y xvii*. Biblioteca de Educación. Buenos Aires: Gredisa.

LOREDO, Rafael
1958 *Los repartos.* Lima: D. Miranda.

MATIENZO, Juan de
1967 *Gobierno del Perú.* Edición y estudio preliminar de Guillermo Lohmann Villena. Versión en francés y español. París: Ministére des Affairs Etrangéres.

MENA, Cristóbal de
1968 [1534] *La conquista del Perú llamada la Nueva Castilla.* Biblioteca peruana, primera serie, vol. 5. Lima: Editores Asociados.

MOLINA, Cristóbal de
1968 *Conquista y población del Perú.* Biblioteca peruana, primera serie, vol. 3. Lima: Editores Asociados.

ONDEGARDO, Polo
1916 [1559] «Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas, seguida de las instrucciones de los Concilios de Lima». Notas biográficas y concordancias de los textos de Horacio H. Arteaga; y biografía de Polo Ondegardo de Carlos A. Romero. En *Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú.* T. 3. Lima: Imprenta y Librerías San Martín.

1917 [1562] «Ordenanzas de las minas de Huamanga». En *Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú.* T. IV. 1.ª serie. Lima: Imprenta y Librerías San Martín, pp. 139-151.

1940 [1561] «Informe del Licenciado Juan Polo de Ondegardo al Licenciado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de la encomienda en el Perú virreinal, 1550-1600». *Revista Histórica,* tomo XII, Lima, pp. 125-196.

1990 *El mundo de los incas.* Edición de Laura González y Alicia Alonso. Madrid: Historia 16. ojo [1571]

1991 [1573] «Relation du licencié Polo au Vice-roi Toledo sur les moeurs des Chiriguano et comment leur faire la guerre». En I. Combès y Thierry Saignes (eds.). *Alter ego: naissance de l'identitè Chiriguano.* París: EHSS, pp. 135-144.

Páez de Castro, Juan

Methodo para escribir la Historia por el Dr. Juan Paez de castro, Chronistra del Emperador Carlos V, á quie le dirige. Sacado de su MS que se conservan en la Real Bibl. de San Lorenzo. Biblioteca Nacional de Madrid, ms. Q-18, «Ciudad de Dios», t. xxviii: 601 y t. xxix.

Pease G. Y., Franklin

1195a *Las crónicas y los Andes.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva-Agüero, Fondo de Cultura Económica.

1995b «La Historia de Agustín de Zárate». En Agustín de Zárate 1995 [1555]: xi-xlix.

Pérez de Tudela Bueso, Juan (ed.)

1963-1965 *Crónicas del Perú.* 5 vols. Madrid: Atlas.

Pizarro, Pedro

1978 *Relación del descubrimiento y conquista del Perú.* Edición y consideraciones preliminares de Guillermo Lohmann Villena, y nota de Pierre Duviols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Presta, Ana María

2000 *Encomienda, familia y negocios en Charcas colonial (Bolivia): los encomnderos de La Plata, 1550-1600.* Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Banco Central de Reserva del Perú.

Roche, Paul

1985 «Agustín de Zárate. Temoin et acteur de la rebellion pizarriste». *Acta Hispánica,* Nantes, Université de Nantes, Département d'Etudes Hispaniques.

Rubio, Fernando, O. S. A.

1951 «Las noticias referentes a América contenidas en el manuscrito V.II-4 de la Biblioteca del Escorial». *Revista de Indias,* xi, n.os 43-44, enero-junio, pp. 111-121.

SÁMANO-XEREZ
1968 [1524] *La Relación Sámano Xérez.* Biblioteca peruana, primera serie, vol. 1. Lima: Editores Asociados.

SANCHO DE LA HOZ, Pedro
1968 [1534] *Relación para su Majestad.* Biblioteca peruana, primera serie, vol. 1. Lima: Editores Asociados.

SANTILLÁN, Hernando de
1968 *Historia de los Incas y relación de su gobierno.* Biblioteca peruana, primera Serie, vol. 3. Lima: Editores Asociados.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1960 *Historia índica.* Madrid: Atlas

UZTARROZ, Juan Francisco Andrés de y Diego José DORMER
1680 *Progressos de la Historia en el Reyno de Aragón y elogios de Gerónimo de Zurita, su primer cronista.* Zaragoza, lib. 4, cap. 11, pp. 458-490.

ZÁRATE, Agustín de
1995 [1555] *Historia del Descubrimiento y Conquista del Perú.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Abreviaturas utilizadas

A. G. I. Archivo General de Indias, Sevilla

R. A. H. Real Academia de la Historia, Madrid

B. N. F. Biblioteca Nacional de Francia, París

B. E. Biblioteca San Lorenzo del Escorial, Madrid

B. N. M. Biblioteca Nacional, Madrid

B. P. R. Biblioteca del Palacio Real, Madrid

Segunda parte

Crónicas, conquista y sociedad

El honor español en las crónicas americanas de los siglos XVI y XVII

Mariano Fazio Fernández
Pontificia Universidad de la Santa Cruz de Roma

Uno de los elementos más sobresalientes de la visión del hombre que se tiene en España —y en particular en Castilla— durante los siglos XVI y XVII es, sin duda, el del honor. Estamos en pleno periodo renacentista, en el que se subraya la importancia de la individualidad. En el caso español, al ambiente cultural europeo general se deben añadir circunstancias específicas. En una sociedad que acaba de finalizar la Reconquista, los valores de la valentía guerrera, de la audacia, de la lealtad y de la identidad racial y religiosa, entre otros, siguieron presentes y continuarán su vigencia hasta finales del siglo XVII. Con la Reconquista nace el ideal caballeresco, propio del hidalgo: se vive para hacer la guerra contra los infieles. De ahí que se tenga en tanto las virtudes militares y el código de honor que deriva de las mismas. De ahí también que se rinda especial honor al que conquista sus riquezas con las armas y no al que se las ha procurado con el trabajo manual. Según Elliott, estos ideales permearon toda la sociedad castellana, uniendo los estratos populares con la aristocracia en el común desprecio por la vida sedentaria y por los bienes estables (1982: 31).

Los ideales caballerescos del honor están ampliamente documentados en la literatura de la época. El teatro y las novelas de los siglos XVI y XVII ofrecen innumerables testimonios de su presencia efectiva en la

cosmovisión castellana de aquel entonces (Losada-Goya 1994). Siendo en cierto sentido la conquista de América una continuación de la Reconquista, es natural que encontremos en las crónicas americanas, también documentos renacentistas, abundante material que pone en evidencia el papel que el honor —la honra, la fama, la gloria— jugó en este proceso histórico.

El concepto de honor es rico en matices y podríamos decir que tiene un valor polisémico. Entre los principales contenidos de este concepto figura el que relaciona el honor con la reputación. Desde esta perspectiva, el honor se identifica con la opinión que tienen los demás de nosotros. Es, por tanto, una categoría externa: el honor no reside en el interior del hombre sino en el exterior, en la exterioridad del individuo. Lo importante no es lo que se es sino lo que se aparenta ser. Este hecho explica la necesidad de cuidar las apariencias y el interés que se pone en el «qué dirán». Según esta concepción externa del honor, se prefiere perder la honra en secreto y mantenerla ante los ojos de los demás, que conservarla ante la propia conciencia pero perderla frente a la opinión pública.

Relacionada con el honor en su forma exterior se encuentra la fama, es decir, la persistencia de la buena reputación en el futuro. La búsqueda de la fama es un sentimiento muy renacentista, que en España se halla ligado también a la ética caballeresca de la Reconquista. En pleno siglo XV, Jorge Manrique compuso sus *Coplas a la muerte de su padre*. En un contexto profundamente religioso, el poeta castellano reflexiona sobre lo efímero de esta vida terrena y la sustancialidad de la vida eterna. Pero a estas dos vidas —la terrenal y la eterna— se suma una tercera: la propia de la fama que dejamos en este mundo tras la muerte. Esta tercera vida es muy superior a la terrena y es algo digno de ser buscado. Dejemos que sea el mismo Manrique quien lo argumente. La personificación de la muerte habla al padre del poeta:

> No se os haga tan amarga / la batalla temerosa / que esperáis, / pues otra vida más larga / de fama tan gloriosa / acá dexáis; / aunque esta vida de honor / tampoco no es eternal / ni verdadera / mas con todo es muy

> mejor / que la otra temporal / perecedera. /El vivir que es perdurable / no se gana con estados / mundanales, / ni con vida deleitable / en que moran los pecados / infernales; / mas los buenos religiosos / gánanlo con oraciones / y con lloros; / los caballeros famosos, / con trabajos y aflicciones / contra moros. / Y pues vos, claro varón, / tanta sangre derramastes / de paganos / esperad el galardón / que en este mundo ganastes / por las manos: / y con esta confiança / y con la fe tan entera / que tenéis / partid con buena esperança / que esta otra vida tercera / ganaréis. (En Bergua 1995)

El deseo de dejar fama tras de sí no se ha de identificar exclusivamente con el honor como algo exterior. Puede depender —como es el caso de don Rodrigo Manrique—de las buenas obras que se han realizado en esta vida. Así, nos adentramos en otro de los contenidos semánticos del honor: el que está intrínsecamente unido a la virtud. En este sentido, el honor se basa en la conducta recta del hombre. Se da paso a una concepción más interior del honor, que tiene raíces clásicas y cristianas. El honor no reside ahora en la opinión ajena sino en el valor que una persona posee ante sí misma. Ya Aristóteles decía que el honor era el premio de la virtud (Aristóteles, *Ética a Nicómaco,* libro IV: 7) o, como afirmaba Miguel de Cervantes en *Don Quijote*, la verdadera nobleza consiste en la virtud (Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de La Mancha,* 1.ª parte, cap. XXXVI).

Una de las consecuencias del carácter interior del honor es el concepto de «hombría», relacionado con el coraje, el valor militar, la audacia y las hazañas realizadas. Y como estas virtudes se pueden dar en cualquier miembro de la sociedad, se puede afirmar que el honor-virtud hace que el hombre honrado sea hijo de sus propias obras. Así lo dice un personaje de la comedia *El Palacio confuso* (1634), de Lope de Vega:

> Cualquier soldado adquirió / nobleza y blasón honrado; / ¿pues qué ha de hacer un soldado / tan valiente como yo? / Hijos de sus obras son / los hombres más principales [...] / El valor los nobles hace, / y así, por examen, sobra / mirar como el hombre obra / y no mirar como nace. (En Losada-Goya 1994)

No obstante lo afirmado más arriba, hay que aclarar que durante los siglos XVI y XVII persiste una mentalidad aristocrática que también pone en relación el honor con el nacimiento. Son honradas las personas de alta cuna, que reciben en herencia un linaje noble. No es tanto una valoración económica la que está en la base de esta concepción: el noble se siente parte de un estamento, puesto en la escala más alta de la sociedad para servir. Se puede aplicar válidamente la frase hecha: *noblesse oblige*. Más que derechos, la nobleza de sangre implica las obligaciones de una conducta honrada.

El acceso a la nobleza no lo da solo el nacimiento: las gestas guerreras pueden abrir paso a un ascenso en la escala social y a la obtención de títulos. En otras sociedades europeas, la ciencia y los trabajos manuales en beneficio de la comunidad podían también convertirse en puertas de entrada a la nobleza. No así en Castilla, en donde son tan conocidas las figuras literarias de hidalgos miserables que no se deciden a trabajar por ir en contra de su honor caballeresco.

Un último elemento que hay que destacar respecto al honor castellano en los siglos XVI y XVII es el que deriva de la raza y de la religión. Como herencia de la Reconquista, el pertenecer a la estirpe castellana, en contraposición a los moros o a los judíos, era una señal de distinción. Lo mismo se podría decir de la religión y, en particular, de la «limpieza de sangre» propia de los «cristianos viejos», que no tenían entre sus ancestros sangre judía o musulmana.

Presentadas a vuelo de pájaro las principales acepciones de la palabra «honor», toca ahora analizar de qué manera están presentes en la mentalidad de los conquistadores españoles del siglo XVI, tal como nos la presentan las crónicas americanas. No juzgaremos en este trabajo sobre la veracidad de los contenidos, sino que nos centraremos en los elementos que denotan dicha mentalidad, aunque en su literalidad no concuerden con los hechos realmente acaecidos.

1. La consideración exterior del honor

a) Causas de las crónicas

Muchas de las crónicas americanas fueron escritas precisamente para que no cayeran en el olvido las hazañas de las huestes castellanas y para que se perpetuara su fama. Poner por escrito los hechos de un conquistador permitía hacerlo ingresar en el libro de oro de la historia, pero también ofrecía la posibilidad de ganar títulos y renombre ya en el presente.

Un ejemplo clásico de estas finalidades es el de la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, de Bernal Díaz del Castillo. El soldado cronista había leído la obra de López de Gómara sobre la conquista de México y estaba indignado al ver que solo se loaba a Cortés y se dejaba de lado a su hueste, «por obscurecer si pudiesen nuestros muchos y notables servicios, porque no haya fama de ellos ni sean tenidos en tanta estima como son dignos de tener» (Díaz del Castillo 1960: 1). Decide escribir la historia «[...] porque cosas tan heroicas como adelante diré no se olviden, ni más las aniquilen y claramente se conozcan ser verdaderas [...] y porque haya fama memorable de nuestras conquistas» (Díaz del Castillo 1960: 1). Algo de razón tenía Bernal Díaz en criticar al capellán de Cortés, pues López de Gómara había escrito su *Conquista de Méjico* para que «[...] permanezca el nombre y memoria de quien conquistó tanta tierra, convertió tantas personas, derribó tantos dioses, excusó tantos sacrificios y comida de hombres» (López de Gomara 1946a: 295). Ensalzando la figura del capitán, minusvaloraba la de sus compañeros de armas.

La búsqueda de la fama y los deseos de dejar memoria de los hechos como causa para escribir crónicas es algo generalizado. Un soldado bávaro, Ulrico Schmidel, que cruzó el Atlántico con don Pedro de Mendoza y que permaneció por dos décadas en tierras de El Plata, termina el relato de sus sufrimientos de la siguiente manera: «Así, después de veinte años volví por la singular providencia de Dios Todopoderoso, al lugar

de donde había salido. Pero en este tiempo que anduve entre las naciones de indios, sufrí y padecí no pocos peligros para el cuerpo y la vida, grandes hambres, miserias, aflicciones y angustias, como se contiene en esta relación histórica» (Schmidel 1986: 113). Si poco oro se llevó a su Baviera natal, por lo menos quiso dejar constancia de sus sufrimientos. Es una forma de singularizarse, un atajo para alcanzar la honra que la tierra por él recorrida le negó.

Se ve que el sentimiento del honor no era exclusivo de los castellanos. Otro ejemplo de deseo de ganar honra a través de una crónica es el de un portugués que acompañó a Hernando de Soto a la Florida. En la relación del hidalgo de Elvas, hasta el mismo título habla del deseo de perpetuarse. El anónimo autor titula su escrito de la siguiente manera: «Relación verdadera de los trabajos que el gobernador don Fernando de Soto y ciertos hidalgos portugueses pasaron en el descubrimiento de la provincia de Florida». El autor permanecerá anónimo, bien es verdad; pero el lusitano pondrá en primerísimo plano a los de su nación, como si estos hubieran desempeñado un papel insustituible, cosa que, pensamos, está lejos de la realidad.

La fama de la propia nación también está en el origen de *La Florida*, del Inca Garcilaso de la Vega. En su caso, el autor pertenece a dos naciones, la española y la indígena. En el proemio al lector, Garcilaso confiesa que escribió esta obra «para honra y fama de la nación española, que tan grandes cosas ha hecho en el nuevo mundo, y no menos de los indios que en la historia se mostraren y parecieron dignos del mismo honor» (1956: 5). Y hasta el mismo autor se declara deseoso de que «[...] estos trabajos me serán de más honra y de mejor nombre que el vínculo que de los bienes de esta señora [Fortuna] pudiera dejar» (Garcilaso de la Vega 1956: 9).

Fray Jacinto de Carvajal, ya en el siglo XVII, escribe su crónica del descubrimiento del río Apure para eternizar las memorias de los que allí participaron, «quedando muy aplaudidos sus nombres en los presentes y venideros siglos con la calificación de muy gloriosos» (Carvajal 1985: 39). Ruy Díaz de Guzmán declara que escribió su obra *La Argentina*

para que «[...] el tiempo no consumiese la memoria de aquellos que con tanta fortaleza fueron merecedores de ella, dejando su propia quietud y patria por conseguir empresas tan dificultosas» (1974: 32). Y considera que es una labor necesaria, pues todos los conquistadores del Río de la Plata «[...] acabaron sus vidas en aquella tierra, con las mayores miserias, hambres y guerras, de cuantas se han padecido en las Indias no quedando de ellos más memoria, que una fama común y confusa de su lamentable tradición» (Díaz de Guzmán 1974: 31). En sus páginas, exaltará la figura de Domingo Martínez de Irala, abuelo del historiador mestizo.

Una motivación similar presenta Jerónimo de Vivar en su *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*, pues «[...] habiendo pasado a estas nuevas regiones de Indias, y como en ellas hubiese y aconteciesen cosas dignas de perpetua memoria, vilas no tener en el grado que se deben tener, y los casos acontecidos que cada un día acontecían vilos quedar en olvido» (Vivar 1988: 40). De ahí que tome la pluma y narre los principales hechos de la hueste de Pedro de Valdivia.

Podríamos traer a colación otros ejemplos. Para terminar este primer punto, quisiera hacer referencia a la *Historia del Almirante* de Hernando Colón. Es evidente que el hijo de Colón escribe esta historia para defender la honra de su padre y sus propios intereses: Hernando se encuentra en plenos pleitos colombinos y quiere hacer valer sus derechos. El prólogo de José Moleto al «muy magnífico Señor Baliano de Fornari» evidencia la finalidad de la obra. Se trata de que no caiga en olvido la figura del Almirante, quien si hubiera vivido en la Antigüedad habría sido divinizado:

> Y es cosa cierta que no puede esta época honrarlo tanto que no sea digno de mayor honra. Y es digno de grandísima alabanza quien se consagra a la inmortalidad de un hombre tan esclarecido, verdaderamente digno de vivir en la memoria de los hombres mientras dura el mundo; como se ve que ha hecho vuestra señoría, que con tanta diligencia ha procurado que salga a luz la vida de tan egregia persona, escrita, ha tiempo, por el ilustre D. Hernando Colombo, segundo hijo del

mencionado D. Cristóbal, Cosmógrafo mayor del invictísimo Carlos V. (Colón 1984)

b) El bautismo de la geografía americana

Si las crónicas están destinadas *ad perpetuam rei memoriam*, en sus páginas encontramos actitudes de conquistadores que intentan personalmente dejar constancia de su paso por el continente. Una de las formas presentes repetidamente en las crónicas es la de dar el propio nombre a distintos accidentes geográficos o a nuevas ciudades, costumbre que inicia temprano en pleno ciclo colombino. Miguel de Cúneo, oriundo de Saona, quien nos dejó una relación del segundo viaje, cuenta con satisfacción que

> [...] navegando hacia La Española yo fui el primero en descubrir tierra, por lo que el señor Almirante en aquel mismo lugar, en un cabo donde había un óptimo puerto, mandó tomar tierra y le puso el nombre de cabo de San Miguel Saonese en mi honor, y así lo apuntó en su libro [...]. Siguiendo así la costa hacia nuestra aldea, topamos con una isla bellísima sobre un cabo [...] y también por deferencia hacia mí el señor Almirante le puso el nombre de la Bella Saonese. (Gil y Varela 1984: 256)

Mariño de Lobera destaca el hecho de que Valdivia decidiera bautizar a una ciudad con su nombre. A la frase del extremeño «Aquí se fundará la ciudad de Valdivia», el cronista añade: «cual otro Rómulo que intituló a Roma con su mismo nombre» (Mariño de Lobera 1960: 320). Pedrarias Dávila también quiso dejar constancia de su paso, aunque sin dar el propio nombre a las tierras que divisa, pero sí cambiando la nomenclatura anterior. Al poco tiempo de hacer contacto con las nuevas tierras, comienza a bautizar los accidentes geográficos, como Adán con las criaturas del Paraíso, actitud criticada por Fernández de Oviedo, quien cree descubrir en este gesto el deseo de «engrandescer sus hechos y poner en olvido lo que hicieron los primeros» que por allí habían pasado y que ya habían dado nombres a la geografía americana (1947, III: 223).

c) Autoalabanzas y preocupación por la propia reputación

La lectura de las crónicas ofrece, aquí y allá, auténticas perlas de autoestima y autocomplacencia. Si los demás no reconocen la honra que uno se merece, será el propio interesado el que la resalte. Quizá el caso más extremo de esta actitud sea el de Bernal Díaz del Castillo. Como hemos señalado, había que devolver a los conquistadores anónimos de México su honra y su fama. Y como entre ellos estaba él, no dudará en citarse, reconocerse a sí mismo sus méritos y pedir a la posteridad que se le recuerde. Al terminar su monumental obra, el humilde Bernal Díaz se justifica:

> He traído esto aquí a la memoria para que se vean nuestros muchos y buenos y notables servicios que hicimos al rey nuestro señor y a toda la cristiandad, y se pongan en una balanza y medida cada cosa en su cantidad, y hallarán que somos dignos y merecedores de ser puestos y remunerados como los caballeros por mí atrás dichos, y aunque entre los valerosos soldados que en estas hojas pasadas he puesto por memoria hubo otros muchos esforzados y valerosos compañeros, y todos me tenían a mí en reputación de buen soldado. (Díaz del Castillo 1960: 439)

Y aún no termina de hablar de sí mismo: «[...] siempre tuve celo de buen soldado, que era obligado a tener, así para servir a Dios y a nuestro rey y señor y procurar de ganar honra, como los nobles varones deben buscar la vida, e ir de bien en mejor» (Díaz del Castillo 1960: 3); «Y también había otros soldados muy esforzados, que se decían Andres de Tapia y Cristóbal de Olea y un Juan de la Serna, Bernal Díaz del Castillo. Pongo el postrero de estos esforzados soldados que uno y otros eran hombres para ser capitanes y buenos guerreros, y por sus muchas virtudes les dió el cargo de capitanes de que dejaron todos muy buena fama» (Díaz del Castillo 1960: 93). Cita la loa que le dirigió Moctezuma a su paje Orteguilla: «De noble condición me parece Bernal Díaz» (Díaz del Castillo 1960: 175). Trae otra anécdota de alabanzas dadas por Cortés sobre su persona en Xochimilco (Díaz del Castillo 1960: 296) y en la reconquista de México (Díaz del Castillo 1960: 327), para terminar

diciendo que Cortés, después de Dios, «en mí tenía confianza», cuando le da un pequeño encargo que cumplir. Llega a escribir estas risueñas frases:

> [...] entre los fuertes conquistadores mis compañeros, puesto que los hubo muy esforzados, a mí me tenían en la cuenta de ellos, y el más antiguo de todos, y digo otra vez que yo, yo y yo, dígolo tantas veces, que yo soy el más antiguo y lo he servido como muy buen soldado a Su Majestad, y diré con tristeza de mi corazón, porque me veo pobre y muy viejo y una hija para casar y los hijos varones ya grandes y con barbas y otros por criar, y no puedo ir a Castilla ante Su Majestad para representarle cosas cumplideras a su real servicio y también para que me hagan mercedes, pues se me deben bien debidas. (Díaz del Castillo 1960: 534)

En los capítulos finales de su libro, Bernal Díaz simula un diálogo nada menos que con la Fama. A ella le dice:

> ¡Oh, excelente y muy sonante ilustre Fama, y entre buenos y virtuosos deseada y loada, y entre maliciosos y personas que han procurado oscurecer nuestros heroicos hechos no los querrían ver ni oir vuestro tan ilustrísimo nombre para que nuestras personas no ensalcéis como conviene! Hágoos, señora, saber, que de quinientos cincuenta soldados que pasamos con Cortés desde la isla de Cuba, no somos vivos en toda la Nueva España de todos ellos, hasta este año de mil quinientos sesenta y ocho, que estoy trasladando esta mi relación, sino cinco, que todos los más murieron en las guerras ya por mí dichas, en poder de indios, y fueron sacrificados a los ídolos, y los demás murieron de sus muertes. (Díaz del Castillo 1960: 541)

Por último, justificará las alabanzas a sí mismo —«¿Querrán que lo digan las nubes o los pájaros que en aquellos tiempos pasaron por alto?» (Díaz del Castillo 1960: 547)— para terminar este canto en honor de la honra y de la fama que es su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.

En la misma línea ingenua de Bernal Díaz se encuentra Pascual de Andagoya, miembro de la expedición de Pedrarias Dávila. A la hora de

describir la tripulación, señala que es «de las más lucida gente que de España ha salido» (Andagoya 1986: 83), incluyéndose él en tan selecto personal.

Si en los ejemplos hasta ahora expuestos y en los prólogos de las crónicas se intenta perpetuar la fama por siglos, también se encuentran en las crónicas preocupaciones más inmediatas, que tratan de no enturbiar el buen nombre con acciones que pueden ser mal interpretadas. Cabeza de Vaca narra un hecho de la desastrada expedición a la Florida, que pone al desnudo este sentimiento tan hispánico. Cuando Pánfilo de Narváez le propone que él se haga cargo de los navíos, mientras que el capitán seguiría la expedición por tierra,

> [...] respondí que yo huía de encargarme de aquello porque tenía por cierto y sabía que él no había de ver más los navíos, ni los navíos a él, y que esto entendía viendo que tan sin aparejo se entraban por la tierra adentro, y que yo quería más aventurarme al peligro que él y los otros se aventuraban, y pasar por lo que él y ellos pasasen, que no encargarme de los navíos, y dar ocasión que se dijese que, como había contradicho la entrada, me quedaba por temor, y mi honra anduviese en disputa, y que yo quería más aventurar la vida que poner mi honra en esta contradicción. (Nuñez de Vaca 1946: 520)

La preocupación por la buena reputación también se refleja en el no conformarse con una derrota que la pudiera poner en entredicho. Cortés señala que en la defensa de México «[...] nos iban las vidas y la honra» (1945: 228); cuando se recupera en Tlaxcala de la Noche Triste, «[...] les dije que yo no había de desamparar esta tierra, porque en ello me parecía que demás de ser vergonzoso a mi persona, y a todos muy peligroso, a vuestra majestad haríamos muy gran traición» (1945: 242). Francisco de Orellana también participó de este ideal de su época. Gaspar de Carvajal, su cronista, indicará que Orellana se decidió a buscar río abajo alimentos para la hueste de Gonzalo Pizarro, porque «no cumplía con su honra» (Carvajal 1955: 4) el que toda la expedición regresara a Quito hambrienta y fracasada. De igual manera, el

dominico señala que «[...] el capitán no quería acometer donde vía que no podíamos ganar honra» (Carvajal 1955: 31).

Algo similar ocurre con la expedición de Magallanes, comandada por Elcano después de su muerte. Cuenta el cronista Pigafetta que, cuando surge una dificultad en el viaje de regreso y algunos desean quedarse en Mozambique, «[...] la mayor parte de la tripulación, esclava más del honor que de la propia vida, decidimos esforzarnos en regresar a España cualesquiera fuesen los peligros que tuviéramos que recorrer» (1963: 142). No podían fracasar en su intento, poniendo en juego su honra. Los principales protagonistas de la Conquista defendieron su buena fama frente a sus detractores, que muchas veces llegaban a la Corte con la intención de denigrarlos. Así, Cortés vuelve a España para «que no le desquiciaran de la buena opinión que tenía y había ganado de sus heroicos hechos y la buena suerte y dicha que Dios le había dado» (Muñoz Camargo 1986: 245). En esta misma línea de la defensa de su honra se puede citar el pedido que le hace a Carlos V que se publique el resultado de su juicio de residencia,

> [...] porque, como sea caso de honra, que por alcanzalla yo tantos trabajos he padecido y mi persona a tantos peligros he puesto, no quiera Dios, ni vuestra majestad por su reverencia, permita ni consienta, que basten lenguas de invidiosos, malos y apasionados a me la hacer perder, y no quiero ni suplico a vuestra majestad sacra, en pago de mis servicios, me haga otra merced sino ésta, porque nunca plega a Dios que sin ella yo viva». (Cortés 1945: 622)

De detractores tenía buen conocimiento Colón desde el inicio de su proyecto atlántico. Cuando el Almirante ve la nueva tierra, pensará sin duda en todos los que se opusieron a su plan descabellado. Y en el cuaderno de a bordo anota: «[...] pleje a Dios se redusgan los disfamadores de mi honra, que con tanta deshoesidad y malicia han fecho burla de mí e disfamado mi empresa sin coñoscimiento de mi dezir y del servicio e acrescentamiento de Sus Altezas» (Varela 1986: 138).

d) Dejar fama tras de sí

Hasta ahora hemos visto la preocupación de los conquistadores por defender su honra en el momento presente frente a sus contemporáneos. Pero también figura, a veces de modo obsesivo, el deseo de dejar fama tras de sí, de que permanezca un digno recuerdo para las generaciones futuras. En otras palabras, se trata de sobrevivir con la tercera vida de la que hablaba con tanto favor Jorge Manrique en el siglo XV. Según Garcilaso de la Vega, este hecho no nos debe extrañar, pues «[...] el deseo de la inmortalidad, conservada en la fama, por ser natural al hombre, lo hay en todas las naciones por bárbaras que sean» (Garcilaso de la Vega 1956: 91). De ahí que haga partícipes también a los indios de esta búsqueda de la fama.

En los documentos de la época, encontramos la afirmación cortesiana de que tenía en más la honra que las riquezas. Al Emperador le escribe que

> [...] por cobrar nombre de servidor de vuestra majestad y de su imperial y real corona me he puesto a tantos y tan grandes peligros y he sufrido trabajos tan sin comparación, y no por cobdicia de tesoros, que si esto me hubiera movido, pues he tenido hartos, digo para un escudero como yo, no lo hubiese gastado ni pospuesto por conseguir este otro fin, teniéndolo por más principal. (Cortés 1945: 628)

Una vez que se convierten los de Tlaxcala,

> [...] visto por Cortés cuán bien se acudía a lo que él tanto deseaba, no podía estar de gozo, dando inmensas gracias a Nuestro Señor por tan grandes y señalados beneficios y mercedes como le hacía, porque este fue el principal fundamento de su venida y el camino y el principio de todo su bien, como lo fue, en esta vida y para conseguir y alcanzar la gloria y dejar en esta vida eterna inmortal fama. (Muñoz Camargo 1986: 207-208)

De Valdivia se afirma que «[...] su intento principal era hacer obras famosas y servicios hazañosos y dignos de perpetua memoria a la Corona

Real de España» (Vivar 1988: 210), ideal compartido por Balboa, quien según López de Gómara, entre los motivos de su inmensa alegría al descubrir el océano Pacífico fue el de «cobrar un gran renombre» (López de Gomara 1946b: 142).

e) Títulos

La búsqueda del reconocimiento ajeno, sea de los contemporáneos como de las generaciones futuras, puede encontrar un atajo en la concesión de títulos. Los monarcas fueron, en ocasiones, generosos con los conquistadores en este tipo de reconocimientos. En otros casos, la falta de estos generó resentimientos difíciles de superar.

Un caso emblemático es el que se suscitó entre Pizarro y Almagro. Pizarro consiguió honra en Castilla, cuando capitula con la Corona. En realidad, toda la honra fue para él y poco se acordó de quienes le ayudaron en sus dos primeros viajes exploratorios al Perú. El más perjudicado era don Diego de Almagro. López de Gómara escribe que don Diego

> [...] muy corrido y quejoso estaba de Francisco Pizarro; porque siendo tan amigos, lo había excluído de los honores e títulos que para sí traía; y porque siendo compañeros en los gastos, quería echarlo de la ganancia como de la honra, pues no le dejaba parte en el mando ni gobierno; y lo que mucho sentía era, que habiendo él puesto más hacienda y perdido un ojo en el descubrimiento, no lo había dicho al Emperador. Decía, en fin, que quería más honra que hacienda. (1946b: 225)

La sed de honra de don Diego de Almagro viene refrendada por el testimonio de Agustín de Zárate, quien dice que el manchego «fue mucho más ambicioso y deseoso de tener mando y gobernación» (1947: 458). Por eso, no es extraño que, cuando le llegan a Almagro las provisiones reales que le hacían gobernador de Nueva Toledo, «[...] se holgó más que con cuanto oro ni plata había ganado; ca era codicioso de honra» (López de Gomara 1946b: 238). López de Gómara quiso dejar un

rápido retrato de don Diego: «[...] era esforzado, diligente, amigo de honra y fama» (1946b: 242).

Sobre Elcano, quien termina la navegación iniciada por Magallanes, López de Gómara escribe: «Los rodeos, los peligros y trabajos de Ulises fueron nada en respecto de los de Juan Sebastián; y así, él puso en sus armas el mundo por cimera, y por letra Primum circundedisti me, que conforma muy bien con la que navegó; y a la verdad el rodeó todo el mundo» (1946b: 219). A lo que Fernández de Oviedo añade que Carlos V «le mejoró sus armas, aumentándoselas de nuevas insignias y honores» (1947, II: 237). Según el mismo historiador, Diego de Ordaz emprende las jornadas en pos del Orinoco «por deseo de haber nuevos títulos» (Fernández de Oviedo 1947, II: 363), al igual que Vázquez de Ayllón, que con su expedición a La Florida deseaba «poner su persona en más estado» (Fernández de Oviedo 1947, IV: 323).

En ocasiones, cuando los títulos no llegan, se utilizan las crónicas para pedirlas. Ya hemos visto el caso de Bernal Díaz del Castillo, que consideraba que se le debían mercedes por parte de la Corona. Otro es el caso de la narración del descubrimiento del río Apure, escrita por Fray Jacinto de Carvajal. Un poema en honor del capitán Miguel de Ochagavia pide indirectamente al rey que tenga en cuenta sus méritos: «Si el grande Felipe viera / el valor y valentía / del famoso Ochagavia, / grandes mercedes le hiciera, / título al punto le diera / de muy grande capitán, / y a los soldados que van / con él por sus compañeros / los armara caballeros / con hábitos de San Juan» (Carvajal 1985: 47).

2. El honor como premio de la virtud

a) Hechos hazañosos

Hasta el momento hemos analizado el honor en su vertiente más exterior: el reconocimiento que los otros —contemporáneos o generaciones futuras— tienen de nosotros. Ahora procedemos al análisis del honor como fruto de las obras. Hemos afirmado páginas atrás que,

según la mentalidad heredada de la Reconquista y también la propia del Renacimiento, el hombre es, en parte, hijo de sus obras. Hay actividades que engendran honra, mientras que otras la impiden. En las crónicas americanas, las obras que causan honra más frecuentemente citadas son las «hazañas» o «hechos hazañosos». Muchos de estos hechos están relacionadas con el valor militar y la audacia, a veces rayana en la temeridad. Así, Muñoz Camargo afirma: «Conviene al español que no ha usado la guerra, que pelee con grandísimo ánimo y venda bien su vida, para vencer y ganar, juntamente con la vida, honra y fama» (1986: 246). Veamos algunos casos concretos de hazañas dignas de honra.

La figura de Alonso de Ojeda merece una atención más cuidada por parte de los historiadores. Es el primer descubridor de oro en Santo Domingo, el primer batallador contra los indios, el primero que consigue licencias de los reyes para ir a las Indias sin dependencia de Colón. Y el hecho de «llegar primero» también trae consigo honra y fama. Bartolomé de las Casas, que poca simpatía sentía por el capitán, nos dejó un fiel retrato de este «buscador de honra», que hasta hace locuras delante de la reina para llamar la atención. En su *Historia de las Indias* indica que don Alonso era un «mancebo cuyo esfuerzo y ligereza se creía entonces exceder a muchos hombres, por muy esforzados y ligeros que fuesen, de aquellos tiempos». Añade que cuando la reina Isabel fue a Sevilla, Ojeda hizo auténticos malabarismos desde un madero que salía de una ventana de la torre de la Catedral, «que parece imposible no caer y hacerse mil pedazos». Para completar el cuadro, fray Bartolomé nos dirá que

> [...] excedió a todos cuantos hombres en España entonces había en esto: que siendo de los más esforzados, y que así en Castilla, antes que a estas tierras viniese, viéndose en muchos ruidos y desafíos, como después de acá venido, en guerras contra indios, millares de veces, donde ganó ante Dios poco, y que él siempre era el primero que había de hacer sangre dondequiera que hobiese guerra o rencilla, nunca jamás en su vida fue herido ni le sacó hombre sangre, hasta obra de dos años antes que muriese. (Las Casas 1957, II: 244)

Sobre Vasco Núñez de Balboa cuenta Las Casas que, cuando se acerca con sus hombres a la montaña desde cuya cumbre se divisaría el mar del Sur, «como estaban ya muy cerca, manda que todos allí se paren y asienten; sube el solo en la cumbre de la sierra, y vista la mar del sur, da consigo en tierra hincado de rodillas, y alzadas las manos al cielo da grandes alabanzas a Dios por la merced tan grande que le había hecho en que fuese el primero que la descubriese y viese» (1957, II: 287). Solo él tenía que verla por primera vez. Después vendrían los otros, pero ese goce, ese placer de ser el primero, era un privilegio que nadie le quitaría.

Esas ansias de ser los primeros son compartidas por la hueste. Al hacer unas canoas para navegar por el flamante océano, «[...] entra luego el Alonso Martín en una dellas, y dice a sus compañeros: "sedme testigos, cómo yo soy el primero que en la mar del Sur entra"; otro, llamado Blas de Atienza, hizo lo mismo y dijo que fuesen testigos que él era el segundo que aquello hacía» (Las Casas 1957, II: 288).

López de Gómara pone en boca de Cortés unas palabras dirigidas a su hueste antes de hacerse a la mar. Las siguientes frases, si bien no tenemos la seguridad de que fueran pronunciadas por el conquistador de México, denotan, sin embargo, la mentalidad y los ideales de su época. Dicen así:

> Cierto está, amigos y compañeros míos, que todo hombre de bien y animoso quiere y procura igualarse por propias obras con los excelentes varones de su tiempo y aun de los pasados. Así que yo acometo una grande y hermosa hazaña, que será después muy famosa; ca el corazón me da que tenemos de ganar grandes y ricas tierras, muchas gentes nunca vistas, y mayores reinos que los de nuestros reyes. Y cierto, más se extiende el deseo de gloria, que alcanza la vida mortal: al cual apenas basta el mundo todo, cuanto menos unos y pocos reinos. Aparejado he naves, armas, caballos y los demás pertrechos de guerra; y sin esto hartas vituallas y todo lo que suele ser necesario y provechosos en las conquistas. Grandes gastos he yo hecho, en que tengo puesta mi hacienda y la de mis amigos. Mas parésceme que cuanto della tengo menos, he

> acrescentado en honra. Hanse de dejar las cosas chicas cuando las grandes se ofrescen. Mucho mayor provecho, según Dios espero, verná a nuestro rey y nación desta nuestra armada que de todas las de los otros. Callo cuan agradable será a Dios nuestro Señor, por cuyo amor he de muy buena gana puesto el trabajo y los dineros. Dejaré aparte el peligro de vida y honra que he pasado haciendo esta flota; porque no creáis que pretendo della tanto la ganancia cuanto el honor; que los buenos más quieren honra que riqueza. Comenzamos guerra justa y buena y de gran fama. Dios poderoso, en cuyo nombre y fe se hace, nos dará vitoria; y el tiempo traerá el fin, que de contino sigue a todo lo que se hace y guía con razón y consejo. (López de Gomara 1946: 301)

A lo largo de sus actuaciones se vislumbra en Cortés un deseo de realizar acciones grandiosas, auténticas hazañas que queden en la perpetua memoria de la humanidad. El mismo autor citado más arriba comenta el hecho de dar con los navíos al través: «[...] pocos ejemplos destos hay, y aquellos son de grandes nombres» (López de Gomara 1946: 324).

Bernal Díaz del Castillo añade estas otras frases, pronunciadas en la misma oportunidad referida anteriormente por López de Gómara, es decir, al inicio de la expedición:

> Y a lo que, Señores, decís que jamás capitán romano de los muy nombrados han acometido tan grandes hechos como nosotros, dicen verdad y ahora y adelante, mediante Dios, dirán en las historias que de esto harán memoria mucho más de los antepasados; pues como he dicho, todas nuestras cosas son en servicio de Dios y de nuestro gran emperador don Carlos. (Díaz del Castillo 1960: 112)

No solo la posteridad guardó el nombre de Cortés como uno de los grandes personajes del siglo XVI. Sus contemporáneos también reconocieron sus méritos en relación con sus «hechos hazañosos». Cuando el extremeño le mandó una culebrina al Rey, en la que se leía la frase «Aquesta ave nació sin par; yo, en serviros, sin segundo, y vos, sin igual en el mundo», la inscripción causó cierto revuelo en la Corte por su osadía. El duque de Béjar salió en defensa del conquistador: «No se maravillen que Cortés ponga aquel escrito en el tiro; veamos ahora, en

nuestros tiempos ¿ha habido capitán que tales hazañas y que tanta tierra haya ganado, sin gasto y sin poner en ello Su Majestad cosa ninguna, y tantos cuentos de gentes se hayan convertido a nuestra santa fe?» (Díaz del Castillo 1960: 414).

Al igual que en otras expediciones, en esta de México, la búsqueda de honra y fama alcanza tanto a los grandes capitanes como a los anónimos soldados. Diego de Ordaz, por ejemplo, llevará a cabo una hazaña típica para ser recordada: subir, en la marcha a México, al volcán Popocatepetl y llegar hasta el cráter. La escalada le valió que el Rey le diera como escudo un volcán humeante (Díaz del Castillo 1960: 127).

Otro soldado —«un tal Rangel»—, le rogó a Cortés que «pues no se había hallado en la toma de México ni en ninguna batalla que hubo en la Nueva España, que porque hubiese alguna fama de él que le hiciese merced de darle una capitanía para ir a conquistar a los pueblos de los zapotecas» (Díaz del Castillo 1960: 409). La actuación de Rangel fue un desastre, pero nada le quita su afán de perpetuarse. De igual manera, un soldado que participa en los afanes cortesianos por el mar del Sur, Hernando de Grijalva, «quiso ganar honra por sí mismo, si descubría alguna buena isla» (Díaz del Castillo 1960: 501). Diego Muñoz Camargo, en su *Historia de Tlacxala*, concluye su visión de la conquista de México con la siguiente frase: «una de las mayores empresas y más heroicas que en el mundo jamás hombre humano había ganado» (1986: 216).

Si la honra está relacionada con las hazañas nunca antes realizadas, todos los tripulantes de las naves magallánicas la consiguieron con creces. Pero de una manera particular sus capitanes Magallanes y Elcano. Del primero, Pigafetta escribe:

> Pero la gloria de Magallanes sobrevivirá a su muerte. Adornado de todas las virtudes, mostró inquebrantable constancia en medio de sus mayores adversidades. En el mar se condenaba a sí mismo a más privaciones que la tripulación. Versado más que ninguno en el conocimiento de los mapas náuticos, sabía perfectamente el arte de la navegación, como lo demostró dando la vuelta al mundo, lo que nadie osó intentar antes que él. (1963: 96)

Antes de emprender la conquista definitiva del Perú, Francisco Pizarro había tenido arranques de grandeza que perdurarían en la historia. El episodio más significativo es, sin duda, el de los Trece de la Fama. Estando en la isla del Gallo aguardando refuerzos de Almagro en el segundo viaje, vio don Francisco arribar a las costas de la inhóspita isla dos barcos al mando de Juan de Tafur, enviados por el gobernador de Panamá, Pedro de los Ríos. Venían a buscar a los harapientos y hambrientos hombres de Pizarro para llevarlos al Istmo y dar por terminada la segunda intentona pizarrista. El Inca Garcilaso de la Vega pintará con vivos colores la escena que se desarrolló a continuación. Don Francisco traza con su espada una línea en la arena y dice: «Aquí está Perú con su riqueza, allá Panamá con su miseria. Que cada cual elija según corresponde a un castellano denodado. Por mi parte, yo marcho hacia el Sur» (en Innes 1969: 214). A estas palabras, trece hombres responden cruzando la línea y se juntan con Pizarro. Pasaron a la historia con el nombre de «Los trece de la fama» y el emperador Carlos los hizo caballeros de la espuela dorada a unos e hidalgos a los que no lo fueran.

La conquista de Chile fue un campo abonado para las hazañas dignas de honra, debido a la férrea oposición que encontraron los españoles en los naturales de este país. Góngora Marmolejo, al referirse a la decisión de don Pedro de Valdivia de abandonar su asiento de Porco y lanzarse a la aventura chilena, explica que «[...] aunque Pizarro le diese de comer como en efeto se lo daba, no había de ser más de un vecino particular, como hombre que tenía los pensamientos grandes» (1960: 82). Las circunstancias dramáticas de su muerte estuvieron rodeadas de gestos dignos de ser recordados. Cuando Valdivia está cercado por los indios, preguntó a sus compañeros: «"Caballeros, ¿qué hacemos?" El capitán Altamirano, natural de Medellín, hombre bravo y arrebatado, le respondió: "¡Qué quiere vuestra señoría que hagamos sino que peleemos y muramos!"» (Góngora Marmolejo 1960: 104). Ercilla cambia un poco la situación y pone en boca del extremeño las siguientes palabras: «Caballeros, ¿qué dudamos? / sin ver los enemigos nos turbamos?» (Ercilla 1978: 43). Y van, decididos, a la muerte segura.

En todos los cantos de *La Araucana* es posible vislumbrar este ideal tan propio del siglo XVI, como es la honra asociada a las hazañas militares. Destaca Ercilla la valentía y el arte militar de Valdivia:

> A solo el de Valdivia esta victoria / con justa y gran razón le fue otorgada, / y es bien que se celebre su memoria, / pues pudo adelantar tanto su espada: / éste alcanzó en Arauco aquella gloria, / que de nadie hasta allí fuera alcanzada; / la altiva gente al grave yugo trujo/ y en opresión la libertad redujo. (1978: 33)

Cuando los españoles se desaniman por la muerte de su capitán, el poeta coloca estos versos: «¡Oh, ciega gente del temor guiada!, / ¿a dó volvéis los temerosos pechos? / que la fama en mil años alcanzara / aquí parece y todos vuestros hechos» (1978: 45).

El canto IV estará dedicado por entero a «Los catorce de la fama», un grupo de soldados valerosos «que con razón merecen ser loados» (Ercilla 1978: 49). Y así como se ensalza a la honra, se la contrapone al miedo y al temor. Ercilla atribuirá a Villagra las palabras citadas a continuación y dirigidas a la atemorizada tropa española, que ya había comprobado la valentía de los naturales chilenos:

> Caballeros, nadie tuerza / de aquello que a su amor es obligado; / no os entreguéis al miedo, que es, yo os digo / de todo nuestro bien gran enemigo. / Sacudidle de vos, y veréis luego / la deshonra y afrenta manifiesta: / mirad que el miedo infame, torpe y ciego / más que el hierro enemigo aquí os molesta: / no os acostumbréis, callad, tened sosiego, / que en este solo punto lleváis puesta / vuestra fama, el honor, vida y hacienda, / y es cosa que después no tiene enmienda. (1978: 61)

La gesta heroica de la conquista chilena, según Ercilla, quien participó en los hechos, colocó a los españoles «sobre el más alto cuerno de la luna» (1978: 91).

Una de las figuras que más llama la atención en todo este proceso de conquista es la de Hernando de Soto. El hidalgo de Elvas le considera «magnánimo, virtuoso y esforzado». Añade que «[...] la fortuna subió, como suele hacer a otros, para de más alto caer» (Hidalgo de Elvas 1952: 120).

En *La Florida* del Inca Garcilaso, el concepto de honra sale en cada página. Soto, según el genial mestizo, «[...] levantando los pensamientos y el ánimo con la recordación de las cosas que por él habían pasado en el Perú, no contento con lo ya trabajado y ganado, mas deseando emprender otras hazañas iguales o mayores, si mayores podían ser, se fue a Valladolid [...]», donde consiguió que el Emperador le encargara la conquista de la Florida.

> Esto hizo Hernando de Soto movido de generosa envidia y celo magnánimo de las hazañas nuevamente hechas en México por el Marqués del Valle don Hernando Cortés y en el Perú por el marqués don Francisco Pizarro y el adelantado don Diego de Almagro, las cuales vió y ayudó a hacer. Empero, como en su ánimo libre y generoso no cupiese ser súbdito, ni fuese inferior a los ya nombrados en valor y esfuerzo para la guerra ni en prudencia y discreción para la paz, dejó aquellas hazañas, aunque tan grandes, y emprendió estotras para él mayores, pues en ellas perdía la vida y la hacienda que en las otras había ganado. (Garcilaso de la Vega 1956: 12)

Recordemos cómo ser de los primeros siempre fue un camino seguro para adquirir honra; por eso, páginas más adelante, el Inca escribe que Soto, en una batalla,

> [...] arremetió al escuadrón de los indios y por él entró primero que otro alguno de los castellanos, así porque este valiente capitán en todas las batallas y recuentros que de día o de noche en esta conquista y en la del Perú se le ofrecieron, presumía siempre ser de los primeros, que, de cuatro lanzas, las mejores que a las Indias Occidentales hayan pasado o pasen, fue la suya una de ellas. Y, aunque muchas veces sus capitanes se le quejaban de que ponía su persona a demasiado riesgo y peligro, porque en la conservación de su vida y salud, como de cabeza, estaba la de todo su ejército y aunque él viese que tenían razón, no podía refrenar su ánimo belicoso ni gustaba de las victorias, si no era el primero en ganarlas. No deben ser los caudillos tan arriscados. (Garcilaso de la Vega 1956: 104)

Las hazañas militares estaban casi por entero reservadas a los hombres. Sin embargo, las crónicas no dudan en presentarnos la valentía de

algunas mujeres que también merecen honra por haber adoptado actitudes de valentía varonil. Uno de estos casos es el de María de Estrada. Muñoz Camargo explica que cuando los españoles abandonan Tenochtitlán, la Estrada, «[...] peleando valerosamente con tanta furia y ánimo excedía al esfuerzo de cualquier varón, por esforzado y animoso que fuese, que a los propios nuestros ponía espanto. Y, ansimismo, lo hizo la propia el día de la memorable batalla de Otumba, a caballo, con una lanza en la mano, que era cosa increíble en ánimo varonil, digno por cierto de eterna fama e inmortal memoria» (1986: 295). Jerónimo de Vivar también cita a Inés Suares, natural de Málaga, que pelea bravíamente y que es calificada de «dueña honrada» (1988: 125).

b) Lealtad a la Corona y rectitud moral

No solo los «hechos hazañosos» producen honra y dejan fama tras de sí. Algunas actitudes morales son especialmente apreciadas, como la lealtad a la Corona. La Gasca, El Pacificador que pone fin a las guerras civiles, encontrará un gran apoyo en Pedro de Valdivia, que acude desde Chile al Perú para ponerse al servicio de las tropas reales. Cuando La Gasca recibe a Valdivia para pelear contra Gonzalo Pizarro, le dijo «[...] que estimaba mucho su persona en tenella en su campo por la buena fama que de él tenía y por la gran experiencia que tenía de la guerra» (Vivar 1988: 196): fama de vasallo leal y de tal magnitud que, según El Pacificador, «a su cargo estaba la honra de su Majestad» (en Vivar 1988: 202).

La falta de lealtad, por el contrario, hacía trizas la honra adquirida en el pasado con «hechos hazañosos». Según Agustín de Zárate, La Gasca escribe a Gonzalo Pizarro en términos que no dejan lugar a dudas:

> Y pues, después del alma, ninguna cosa es entre los hombres más preciosa (especialmente entre los buenos) que la honra, se ha de estimar la pérdida della por mayor que de otra cosa ninguna, fuera del alma, por una persona como vuesa merced, que tan obligado a mirar por ella la dejaron sus mayores y le obligan sus deudos, cuya honra, juntamente

> con la de vuesamerced, rescibiría quiebra, no haciendo él lo que con su rey debe, porque el que a Dios en la fe o al Rey en la fidelidad no corresponde como es justo, no solo pierde su fama, mas aun escurece y deshace la de su linaje y deudos. (1947: 548)

La honra, pues, proviene de una vida moralmente recta, según se entendía en la sociedad española del siglo XVI, donde las virtudes militares ocupaban un lugar importante. En varias oportunidades, las crónicas ponen en boca de conquistadores la necesidad de tener fama de buenos: a las réplicas de algunos soldados poco convencidos de emprender una nueva batalla, «Cortés les respondió medio enojado que valía más morir por buenos, como dicen los cantores, que vivir deshonrados» (Díaz del Castillo 1960: 112); antes de enfrentarse con Almagro, en el marco de las guerras civiles de Perú, Valdivia dice a sus hombres: «Y en todo, hermanos míos, más vale y mejor nos será ganar fama de buenos que ser infamados de cobardes» (Vivar 1988: 48).

3. Honra como manifestación racial, de estirpe y religiosa

Nos adentramos ahora en el tercer sentido de «honor» al que hemos hecho referencia en la introducción de este estudio: el que está ligado a la raza, a la estirpe y a la religión. Cabe aclarar que los testimonios de las crónicas en este ámbito son más esporádicos, quizá debido al fondo cristiano de los conquistadores, que tenían una cierta conciencia de la igualdad natural de todos los hombres, así como al carácter, en cierto sentido democrático, de la conquista.

Son bastante numerosas las afirmaciones que revelan el orgullo de pertenecer al pueblo español y la conciencia de las obligaciones que de tal pertenencia se derivaban. Se supone que un español debe comportarse como una persona honrada, es decir, con valentía y lealtad. Muñoz Camargo, sin embargo, define a los españoles como gente «arrogante y belicosa» (1986: 250).

Así, cuando en Tlaxcala cunde el desánimo entre las filas españolas, Cortés les advierte

> [...] que mirasen que eran vasallos de vuestra alteza, y que jamás en los españoles en ninguna parte hubo falta, y que estábamos en disposición de ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo. Y que debemos de facer lo que como cristianos éramos obligados en puñar contra los enemigos de nuestra fe y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en este conseguíamos prez y honra que hasta nuestros tiempos ninguna generación ganó. (Cortés 1945: 132)

De forma similar, antes de una batalla con los indios, Valdivia dice a sus soldados: «Pues sabéis, señores, que sóis obligados a cumplir con la fama que de españoles tenéis» (Vivar 1988: 121). Como demostración por oposición de la existencia de la obligación de una conducta honrada por el hecho de ser españoles, tenemos el siguiente testimonio de *La Araucana*. Una de las heroínas del poema épico, Mencía de los Nidos, al ver que los españoles abandonan Concepción por temor a un ataque indígena, exclama: «Gente vil, acobardada, / deshonra del honor y ser de España, / ¿qué es esto, donde váis, quién os engaña?» (Ercilla 1978: 61).

Francisco de Jerez se pregunta retóricamente, lleno de satisfacción, refiriéndose a la conquista del Tahuantinsuyo: «¿Cuándo se vieron en los antiguos ni modernos tan grandes empresas de tan poca gente contra tanta, y por tantos climas de cielo y golfos de mar y distancia de tierra ir a conquistar lo no visto ni sabido? Y ¿quién se igualará con los de España?» (Jerez 1947: 319).

Si «los de España» no tienen parangón, en algunos españoles se observa aún una mayor conciencia de sus obligaciones por el hecho de pertenecer a una estirpe noble o por contar, entre sus antepasados, con servidores leales de la Corona. Es el caso de Bernal Díaz, quien escribe que «como mis antepasados y mi padre y un mi hermano siempre fueron servidores de la Corona Real y de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel, de muy gloriosa memoria, quise parecer en algo a ellos» (1960: 3). Fray Jacinto de Carvajal extiende estas obligaciones a todos los conquistadores, pues las tienen «heredadas de sus antepasados nobles» (Carvajal 1985: 88-89). Por su parte, Valdivia está dispuesto a

obedecer al rey «pecho por tierra», «porque ésto tenía el heredado de sus pasados» (Vivar 1988: 218). Y hará un llamado a las obligaciones de casta de sus soldados, pues «les esforzó dándoles a entender que los buenos hijosdalgo en las adversidades demostraban su valor» (Vivar 1988: 89).

Respecto a la religión, el hecho de ser cristianos implicaba, por un lado, honra y, por otro, una conducta consecuente. En el discurso apologético a los cuatro caciques de Tlaxcala, Cortés dice:

> Y llamaros cristianos, como yo me llamo y se apellidan todos mis compañeros, que es el más alto blasón, renombre y apellido que podemos tener, porque es derivado y tomado del Santísimo Nombre del Hijo de Dios verdadero, Jesucristo, Nuestro Señor y Redentor del género humano [...]. En lo que toca a decir que si somos dioses, somos hombres humanos y mortales como vosotros; pero la ventaja que tenemos sobre los otros hombres solo está en ser cristianos, en servir, como servimos, a un solo Dios verdadero. (Muñoz Camargo 1986: 200-201)

A su vez,Valdivia explica a los indios de Copiapó «la fidelidad que los cristianos tenían y usaban, y a lo que a ellos les obligaba su religión cristiana y su nación española» (Vivar 1988: 85).

4. Trabajos deshonrosos

Si hemos dedicado bastantes páginas al análisis del concepto de honor en sus distintas acepciones, tal como aparece en las crónicas americanas, haremos en este apartado final una referencia a las actividades que los españoles reputaban deshonrosas. Coherentemente con la ética caballeresca heredada de la Reconquista, las actividades manuales y la vida sedentaria se consideraban reñidas con una vida honrosa. Jerónimo de Vivar lo dice sin ambages: «A los conquistadores se les hace grave el sembrar y cultivar la tierra» (1988: 129).

En su *Historia del Almirante*, Hernando Colón sostiene que los padres del Almirante eran pobres, pero que Cristóbal era digno de toda

honra por las obras que realizó, y enfatiza que no era artesano: se había dedicado al estudio de las letras y al arte de la navegación, y se siente herido en el honor de su familia cuando algunos piensan que de joven se dedicó a artes mecánicas o a la artesanía (Colón 1984: 50-52). La preocupación de Hernando manifestaba la mentalidad de la época respecto a los que Jorge Manrique definía como «los que viven por sus manos». A esta misma mentalidad se tuvo que enfrentar su padre cuando intentó hacer trabajar a sus tripulantes. Según Colón, antes de sus viajes hablaba a quienes querían acompañarle sobre «todos los trabajos que suelen çufrir los que van a poblar nuevamente tierras de muy lexos». Pero los futuros indianos le respondían «que a eso venían y por ganar honra en ello» (Varela 1986: 237). La sinceridad de la respuesta de estos españoles pronto se pudo demostrar: la honra, sí; los trabajos, no todos. Cuando Colón decide en su segundo viaje levantar la Isabela, todos debían trabajar con sus manos. Solo la decisión férrea de Colón los hará poner manos a la obra. Así lo cuenta Las Casas:

> [...] era necesario que también ayudasen los hidalgos y gentes del Palacio o de capa prieta, que también hambre y miseria padecían, y a los unos y a los otros se les hacía a par de muerte ir a trabajar con sus manos, en especial no comiendo; fuele necesario al Almirante añadir al mando violencia, y a poder de graves penas, constreñir a los unos y a los otros para que las semejantes obras públicas se hiciesen. (Las Casas 1957, I: 263)

Poco a poco, a medida que la conquista se acaba y se da comienzo a la colonización, los castellanos intentan perpetuarse en la posición honrosa que lograron alcanzar. Entre los primeros pobladores de La Española todos se creen grandes señores, aunque en su Extremadura natal se dedicaran a criar puercos. Las Casas describe para los tiempos de Bobadilla las escenas tragicómicas de burdos campesinos llevados en andas por los indios: «Iban junto con él indios que les llevasen unas hojas grandes de árboles para hacelles sombra, y otros unas alas de ánsar para hacelles aire» (1957: 6).

Este «creerse algo» de los hispanos radicados en La Española llevó a que los que estaban amancebados con las indias se disgustaran con Ovando cuando este les obligó a casarse con ellas. ¿Cómo podía creer el señor gobernador que ellos, nada menos que ellos, pudieran rebajarse a semejante unión? Acudamos otra vez al testimonio de Las Casas:

> Esta fue una de las grandes tribulaciones que poderles venir estimaron, porque había muchos dellos que estaban ya en figura de muy honrados, aunque no de demasiada generosidad y casta, y otros que, aunque hijodalgos eran, y pudieran muy a honra suya vivir con los padres de aquellas señoras y con ellas, como fuesen reyes y reinas y de noble sangre en cuanto a la natural, pero era tanta su amencia presumptuosa y soberbia detestable y menosprecio que tenía destas gentes, viniendo a sus tierras andrajosos y a matar la hambre, que en Castilla no se hartaban de pan, que no les pudo venir mayor tormento, después de la muerte, que mandallos con ellas casar, teniéndolo por grandísimo deshonor y afrenta. (1957: 103)

Pero la decisión estaba tomada, y a quienes no formalizaron su unión con las indias les quitó repartimientos y no reconoció a sus hijos mestizos. No obstante este testimonio de Las Casas, cabe aclarar que la conquista de las Indias produjo un proceso de mestizaje único en este tipo de procesos, que evidencia la ausencia de prejuicios raciales entre sus protagonistas.

La consideración de algunas actividades humanas perfectamente dignas —vistas desde una perspectiva global— como deshonrosas era el efecto de una concepción aristocrática de la vida, generalizada en la España de los siglos XVI y XVII, que explicaría en parte las dificultades de la cultura española para entrar en la modernidad tecnológica, ya pujante en otras partes de Europa en esa misma época.

5. Conclusión

La presencia de los sentimientos relacionados con el honor en la conquista de América, tal como nos la cuentan las crónicas, es un hecho

apreciable ante la mirada más superficial. Sería ilusorio pensar que estos sentimientos fueron el motor principal del proceso conquistador. En otro lugar nos hemos referido *in extenso* a los fines de la conquista y hemos llegado a la conclusión de que existe una pluralidad de ellos, entre los que destaca la búsqueda de bienes económicos, la difusión de la fe y el engrandecimiento personal de los capitanes y soldados españoles (Fazio 1992). Estos, además, interactúan. Según la mentalidad de los conquistadores, no había ninguna incompatibilidad entre el oro, la fe y la honra. Las frases que atribuye López de Gómara a Balboa después de descubrir el océano Pacífico pondrían de manifiesto esta pluralidad armónica de fines. Al avistar por primera vez las aguas del océano, Balboa exclama:

> Veis allí, amigos míos, lo que muchos deseábamos. Demos gracias a Dios, que tanto bien y honra nos ha guardado y dado. Pidámosle por merced nos ayude y quiera conquistar esta tierra y nueva mar que descobrimos y que nunca jamás cristiano la vido, para predicar en ella el Santo Evangelio y baptismo, y vosotros sed lo que soléis y seguidme; que con favor de Cristo seréis los más ricos españoles que a Indias han pasado, haréis el mayor servicio a vuestro rey que nunca vasallo hizo a señor, y habréis la honra y prez de cuanto por aquí se descubriere, conquistare y convirtiere a nuestra fe católica. (López de Gómara 1946b: 194)

Si las riquezas no están reñidas con el honor, la relación entre la fe y la honra se presenta más problemática. A este respecto se pueden recordar los famosos versos de *El Alcalde de Zalamea*, de Calderón de la Barca: «Al rey, la hacienda y la vida se han de dar. / Pero el honor es patrimonio del alma / y el alma es solo de Dios». El honor es uno de los valores más altos en la axiología castellana de los siglos XVI y XVII. Sin embargo, pensamos que no todos los sentidos del honor pueden ser reconducidos a una visión cristiana de la vida. Si nos atenemos a la primera acepción del honor —la que subraya los elementos más exteriores y superficiales—, la conclusión a la que se llega desde una perspectiva

cristiana es que, en muchas oportunidades, podemos identificar el honor y la honra con la vanidad y el orgullo, incompatibles con la humildad de vida proclamada por el cristianismo. En otras oportunidades, lo que se busca es el justo reconocimiento de los propios méritos y la defensa de la verdad.

Respecto al honor-virtud, las virtudes humanas de la lealtad y de la valentía son también virtudes cristianas. En principio, no habría ninguna colisión con la fe que se intentaba difundir. Sin embargo, la valentía podía degenerar en violencia e injusticia, y las hazañas tan loadas por las crónicas podían constituir un obstáculo para la conversión de los indígenas. Con su habitual vena crítica, Bartolomé de las Casas así lo piensa: considera que las «cosas hazañosas, nunca otras tales ni tantas vistas ni oídas ni aun pensadas ni soñadas» eran «obra muy manifiesta ser contraria y enemiga de la vía por donde ha de comenzar su camino y su entrada y su negociación para inducir los infieles a que vengan a la fe, los que profesan la verdad y benignidad, la suavidad y mansedumbre cristiana» (1957, I: 267).

Lejos de una lectura maniquea de la historia de la conquista, hemos procurado mostrar un poco más de cerca uno de los elementos del bagaje existencial de los europeos que llegaron a este continente, elemento que, si bien no es el determinante, echa luz para entender algunas de las acciones que han caracterizado el entero proceso conquistador.

Bibliografía

Andagoya, P. de
1986 *Relaciones y documentos*. Madrid: Historia 16, 1986.

Aristóteles
1985 *Etica a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Bergua, J.
1995 *Las mil mejores poesías de la lengua castellana*. Madrid: Clásicos Bergua.

Carvajal, fray Gaspar de
1942 *Relación del Nuevo Descubrimiento del famoso Río Grande que descubrió por muy gran ventura el capitán Francisco de Orellana.* Edición, introducción y notas de Jorge Hernández Millares. México: Fondo de Cultura Económica.

Carvajal, fray Jacinto de
1985 *Descubrimiento del río Apure.* Madrid: Historia 16.

Cervantes Saavedra, M. de e
1956 *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha.* Madrid: Espasa-Calpe.

Colón, Hernando
1984 *Historia del Almirante.* Crónicas de América 16. Madrid: Historia 16.

Cortés, Hernán
1945 *Cartas de relación.* Buenos Aires: Emecé.

Díaz de Guzmán, R.
1974 *La Argentina.* Buenos Aires: Huemul.

Díaz del Castillo, Bernal
1960 *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España.* México: Porrúa.

Elliott, John
1982 *La Spagna Imperiale.* Bolonia: Il Mulino.

Ercilla, Alonso de
1978 *La Araucana.* México: Espasa-Calpe.

Fazio, M.
1992 *1492... Once aventuras en América.* Buenos Aires: BAESA.

Fernandez de Oviedo, Gonzalo
1947 *Historia General y Natural de las Indias.* Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Garcilaso de la Vega
1956 *La Florida.* México: Fondo de Cultura Económica.

GIL, J. y C. VARELA
1984 *Cartas de particulares a Colón y relaciones coetáneas*. Madrid: Alianza Editorial.

GÓNGORA MARMOLEJO, A. de
1960 *Historia de Chile desde su Descubrimiento hasta el año de 1575*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

HIDALGO DE ELVAS
1952 *Relación verdadera de los trabajos que el Gobernador don Fernando de Soto y ciertos hidalgos portugueses pasaron en el descubrimiento de la provincia de la Florida*. Buenos Aires: Espasa-Calpe.

INNES, H.
1969 *Los conquistadores españoles*. Barcelona: Noguer.

JEREZ, F. de
1947 *Relación de la Conquista del Perú y Provincia del Cuzco, llamada Nueva Castilla, conquistada por Francisco Pizarro*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

LAS CASAS, B. de
1957 *Historia de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

LÓPEZ DE GÓMARA, F.
1946a *Conquista de Méjico*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
1946b *Historia general de las Indias*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

LOSADA-GOYA, J. M.
1994 *L'Honneur au théâtre*. París: Klincksieck.

MARIÑO DE LOBERA, P. de
1960 *Crónica del Reino de Chile*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

MUÑOZ CAMARGO, D.
1986 *Historia de Tlaxcala*. Madrid: Historia 16.

NUÑEZ CABEZA DE VACA, A.
1946 *Naufragios*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

Pigafetta, A.
1963 *Primer viaje en torno del Globo*. Madrid: Espasa-Calpe.

Schmidel, U.
1986 *Relatos de la conquista del Río de la Plata y Paraguay 1534-1554*. Madrid: Alianza Editorial.

Varela, C.
1986 *Cristóbal Colón. Textos y documentos*. Madrid: Alianza Editorial.

Vivar, J. de
1988 *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Crónicas de América 41. Madrid: Historia 16.

Zárate, A. de
1947 *Historia del Descubrimiento y conquista de la Provincia del Perú, y de las guerras y cosas señaladas en ella, acaecidas hasta el vencimiento de Gonzalo Pizarro y de sus secuaces, que en ella se rebelaron contra su majestad*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.

«La ruta hispánica de los hombres perversos: de Castilla al Perú». Dispositivos morales de los cronistas en tres levantamientos del siglo XVI[1]

Gregorio Saldarriaga
CEH-Colmex de México

Obertura en tres movimientos

En 1520, el joven Carlos I se enfrentó a la sublevación del común, comandada por la Santa Junta Central, en buena parte de Castilla La Vieja y encabezada por ciudades tan importantes como Burgos, Valladolid y Toledo. Este levantamiento se produjo después de que Carlos I hubiera conseguido ser proclamado emperador de Alemania y en un momento en que necesitaba con urgencia obtener dinero por medio de tributaciones aprobadas por las Cortes.

Dos décadas después, bastante menos joven y más experimentado, el mismo Rey tuvo noticias y relación de un levantamiento, encabezado por un bastardo, Gonzalo Pizarro, en los reinos de ultramar, con más precisión en el Perú, que hacía poco había sido escenario de los enfrentamientos entre los Almagro y los Pizarro. Este levantamiento se dio en el marco de la promulgación de las leyes nuevas.

---

[1] El título es una clara alusión a la obra de Rene Girard, que ha sido fuente de inspiración para este artículo. Agradezco la lectura y los comentarios hechos por el doctor Óscar Mazín G., por Luis Miguel Córdoba O., por Roberto Luis Jaramillo V. y, especialmente, por Adriana Fontán G.

En 1560, trescientos hombres de guerra, unas cuantas mujeres, seiscientos indios de servicio y los aperos propios de una empresa de conquista, extemporánea por lo demás, se internaron en la selva amazónica, en la búsqueda del reino de Omagua. Con el paso de los días, a orillas del caudaloso río Marañón, se desencadenó un levantamiento que comenzó con la muerte del gobernador Orsúa y alcanzó uno de sus puntos más altos con la desnaturalización de España de los participantes en esta empresa y el nombramiento de don Fernando de Guzmán como rey del Perú. En este último levantamiento, el Rey no era ya Carlos I sino su hijo, Felipe II. Sin embargo, para el nuevo Rey no resultaba ser ninguna sorpresa, pues como príncipe había estado al tanto de todo el levantamiento pizarrista, pues su padre se encontraba en ese momento en Alemania.

Estos tres movimientos fueron diferentes en espacio, en condiciones, en motivaciones específicas y en el desarrollo de sus acciones. Por otro lado, se dieron bajo la misma monarquía; el primer levantamiento fue referente del segundo, y este alimentó al tercero. Ahora bien, no serán las dinámicas de los procesos las que se comparen sino la forma como los cronistas las narraron y recurrieron a figuras similares para reforzar ciertas ideas. Entre estas están las siguientes: la presencia permanente de la voluntad divina, el apoyo de la muchedumbre a las causas y la maldad que encarnaban aquellos que se levantaban contra el Rey. Según el grado de agravio a la investidura real, eran ubicados en categorías alejadas del buen cristiano: el cristiano perfecto era quien se ponía en armas para defender la fe de la iglesia católica; así, atacar al Rey que por gracia de Dios lo era y que cumplía la función de *defensores fidei* (Rucquoi 2000: 16) implicaba ir contra Dios. Trataré de mostrar cómo los cronistas construyen, por medio de sus relatos y sobre la base de lo que se puede llamar «dispositivos morales», una figura, de alguna manera arquetípica, para encarnar al rebelde que atenta contra los valores de la cristiandad, en esencia, blasfemo y hereje, tirano y traidor.

Para el levantamiento de los comuneros en Castilla he utilizado el relato del presbítero Juan de Maldonado, llamado «El movimiento de

España, o sea historia de la revolución conocida con el nombre de las comunidades de Castilla», escrito en latín y dedicado a Felipe II en 1540. Para el levantamiento de Pizarro he usado tres fuentes: *La guerra de Quito,* de Pedro de Cieza de León, escrita antes de 1560, año de su muerte; *Historia del Perú,* del presbítero Diego Fernández, publicada a mediados de la década del setenta del siglo XVI; y la *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú,* terminada de escribir en 1571 por Pedro Pizarro, primo de Gonzalo Pizarro. Para la rebelión de Lope de Aguirre me he valido de seis crónicas: las cinco primeras fueron hechas por personas que formaron parte de la expedición y la sexta se escribió sobre la base de la información recogida hacia 1580. Los diez relatos fueron realizados en un lapso de tiempo de cuarenta años, el que separa al primero del último levantamiento. Analizaré estas crónicas para conectar los pensamientos homogéneos que se repitan o que correspondan estructuralmente a una misma idea.

Causas de los levantamientos

Las crónicas consignan dos tipos de explicaciones para los levantamientos: objetivas y subjetivas. Las primeras están estrechamente relacionadas con la situación social que se vive. La tensión que provocó la aprobación del tributo llamado «servicio» —solicitado por Carlos I al momento de recibir el juramento de fidelidad de estas— por parte de las Cortes generales, reunidas en Valladolid en 1518, y la solicitud de un nuevo «servicio» en menos de dos años solo fue superada por la ira que provocó la finalidad que tenía la recolección de estos gravámenes: la consecución del titulo imperial en Alemania, que significaba sostener la política exterior española con la riqueza de Castilla y de España, en general. A causa de este afán imperial, la crónica da a entender que en el ambiente flotaba la idea de que los problemas de España se resolverían de cualquier manera o quedarían pendientes para una solución posterior, y que su dinero se esfumaría en mantener una gloria que era ajena a Castilla (Maldonado 1975 [ca. 1540]: 62 y 69).

En Perú, en 1542, la noticia de las leyes nuevas que traía el nuevo virrey, Blasco Núñez de Vela, alborotó a los encomenderos, que por rumores y noticias sabían que dichas leyes iban en detrimento de sus intereses. A tan poco tiempo de que la conquista se hubiera realizado, que se comenzaran a cristalizar con fuerza unas prácticas y costumbres de arbitrarios vencedores, y con los recuerdos tan frescos de los sucesos que terminaron con las muertes de las dos principales cabezas de este proceso conquistador, cualquier regulación que pretendiera poner la Corona resultaba ser una ofensa.

El levantamiento de Pizarro solo fue uno de los eslabones de la cadena de confrontaciones que se sucedieron en el Perú, Quito y la gobernación de Popayán durante más de 15 años. En 1560, pocas tierras quedaban por repartir y ningún indio para encomendar, y el reino del Perú estaba habitado por vecinos sin sustento suficiente y soldados a la espera de expediciones que se habían estancado por el establecimiento de la *pax hispanica*, decretada en 1550 por la Corona. La empresa de la búsqueda del reino Omagua, que se le encomendó a Orsúa, buscó liberar un poco la tensión que se vivía en la sociedad peruana, temerosa de que aquella masa flotante pudiera desatar un conflicto como los que acababan de ocurrir. Sin embargo, encauzar esta gente a una expedición, así como reunirla y armarla, inquietó, según los cronistas, a los vecinos estables del Perú, pues pensaron que la única idea de aquella gente era volver sobre el reino para desatar el pillaje y la guerra. Esta idea también habría permeado desde el principio a algunos de los participantes en la campaña.

A las tres explicaciones las recorre la misma idea de resolución de problemas económicos, que por diferentes motivos se agravaron, ya fueran debidos a una coyuntura o a la estructura misma de la sociedad. Esta idea se sitúa en un primer nivel al cual podemos denominar básico, pues es el que pone las bases fundamentales del descontento que posteriormente brotó. Sin embargo, hay otro nivel en el cual las cosas adquirieron el cariz del levantamiento y fue allí donde tomaron forma

las responsabilidades particulares. Este papel correspondió a quienes estaban por debajo del Rey, bien fueran sus consejeros, el virrey del Perú o el gobernador de la expedición; son ellos, por su comportamiento, los verdaderos culpables del descontento que desembocó en el levantamiento.

Aunque la indignación de los castellanos estaba dirigida contra el joven monarca que era más flamenco que ibérico, lo que realmente les resultaba chocante eran sus consejeros flamencos, tan ajenos a las cuestiones de la Península que con sus pareceres hacían errar a quien deberían ayudar y buscaban afanosamente obtener favores particulares de manos del Rey. Al tiempo de ser coronado, Carlos I nombró como arzobispo de Toledo al joven Guillermo de Croy, sobrino del consejero real Chièvres, lo que creó resquemores entre la población, pues se entregó la dignidad episcopal más alta de España a un extranjero. La resistencia no provenía solo de la importancia del puesto sino, también, de la considerable cantidad de dinero que producía y que corría el riesgo de salir de Castilla (Maldonado 1975 [ca. 1540]: 63). La ira popular igualmente se dirigió contra los corregidores de las ciudades que no defendieron los intereses del pueblo ante las pretensiones del novel Rey y sus avezados consejeros. En última instancia, fueron ellos quienes soportaron los primeros embates del movimiento.

Por su lado, el virrey del Perú, Blasco Núñez, llevaba la impopular tarea de hacer cumplir las leyes nuevas. Desde su arribo a suelo indiano comenzó a comportarse de manera arrogante frente a quienes le recomendaban que tuviera tacto a la hora de aplicarlas, pues las mencionadas leyes mermaban los privilegios de los encomenderos; y, en una tierra que había vivido luchas intestinas hacía poco tiempo, los ánimos seguían latentes y cualquier chispa podra prender la hoguera. El Virrey no solo desatendió las súplicas que buscaban suspender temporalmente la aplicación de las leyes nuevas, sino que, además, no prestó atención a aquellos que le aconsejaron que se cuidara de la gente del Perú. Los cronistas reconocen que el malestar inicial viene del mensaje, pero

las maneras del mensajero exacerbaron a la población,[2] pues, al negar la suspensión temporal de las nuevas leyes mientras los vecinos dirigían su propia información a la Corona, el Virrey desconoció lo que estos consideraban como un derecho adquirido. Además, ignoró el territorio al que llegaba y las costumbres que allí se usaban; fue intransigente hasta el extremo en el cumplimiento de las órdenes del Rey; y a diferencia de los oidores que lo acompañaban, no demostró capacidad alguna de adaptación frente al nuevo medio. Una vez que se desató el levantamiento, el Virrey tuvo un comportamiento errático, guiado más por el furor y la ira que por la templanza de su oficio y la sabiduría de sus años; así, irritó a la gente al dar muerte al factor Carvajal sin fórmula de juicio y a los soldados del capitán Díaz al arrastrar las banderas de este.

En el levantamiento de Aguirre, el que desató el malestar fue Orsúa, a quien el virrey Cañete había dado el mando de la entrada y el título de gobernador de los territorios conquistados. A pesar de la experiencia que tenía en expediciones militares y en manejos de tropa, los cronistas señalaron que Orsúa se mantuvo distante y despectivo con los soldados, y se negó a nombrar capitanes y a repartir cargos hasta que no hubieran llegado al territorio buscado, esto es, al reino de Omagua. Aunque este punto es recurrente en todas las crónicas, no todos coinciden en lo que causó el cambio en el gobernador. La mayoría pone la culpa en la relación que con doña Inés de Matienzo este tenía; sin embargo, Toribio de Ortiguera señaló que su actitud cambió a causa de la desazón que le producía avanzar infructuosamente en la búsqueda de dicho reino.

Al mirar los tres procesos se puede pensar que, más allá de que sus faltas fuesen reales o imaginarias, estos poderes subalternos sirvieron como canalizadores del descontento que, al reventar contra ellos, protegía a la

---

[2] «De manera que á nadie dejaba ni consentía acabar su plática, ni respondía ni quería satisfacer á cosa que sobre este caso se le dijese, poniendo luego por delante aquella real voluntad, lo cual, en el corazón de muchos, causaba mayor escándalo y aun enemistad y rencor con el Virrey» (Fernández 1914, 1: 56).

Corona del embate inicial y un poco de las responsabilidades que le correspondían. Este hecho se reflejó en las obras de los cronistas que mostraban cómo, en principio, si bien se iba contra la obediencia debida a los funcionarios reales, el poder del Rey no era puesto en tela de juicio, con lo cual muchos de los personajes pudieron seguir sosteniendo que se mantenían fieles al Rey o que lo hacían a favor del mismo. Este reconocimiento de fidelidad servía, por otro lado, para poner el desenvolvimiento de los acontecimientos en una muchedumbre levantisca y de decisión cambiante, que se dejaba dirigir por individuos ambiciosos y sedientos de poder.

Este ataque contra los poderes intermedios permitió que la fidelidad debida al Rey se mantuviera por un tiempo sin siquiera ser puesta a prueba y que cada uno, a su manera, pensara que le servía o que, por lo menos, pudiese reivindicar tal hecho. El obispo Acuña animó hasta bien adelantado el levantamiento del común a los soldados con la legitimidad de su movimiento y con la idea de que el Rey lo reconocería una vez saliera vencedor este partido. En el Perú, los soldados de Pizarro y del Virrey se llamaban traidores unos a otros, pues cada grupo veía a la cabeza del contrario un tirano. Y en la selva amazónica, el grupo se reunió tras matar a Orsúa para tratar de legitimar esta acción y mostrar cómo se había hecho para servir al Rey, pues aquel estaba haciendo fracasar una empresa en la cual la Corona había invertido tanto dinero. Cuando comenzaron a firmar, encabezados por el nuevo general nombrado por el grupo, don Fernando de Guzmán, apareció la figura relevante de este levantamiento, Lope de Aguirre, quien tras su apellido puso el calificativo de traidor, para señalar que tal acta carecía de sentido, pues habían asesinado a un gobernador que traía poderes del Rey y que no había forma de legitimarlo, a lo cual replicó Juan Alonso de Bandera que no había habido traición, pues todo se había hecho con ánimo de servir al Rey. La figura de Aguirre resultaría disonante en este análisis, pero luego se comprenderá cuál es el papel que jugó.

Al estar el Rey alejado de los ataques, se volvía la figura que encarnaba el bien del reino y de sus habitantes; por eso, Acuña alentaba

diciendo que la victoria los legitimaría ante el Rey, ya que el triunfador siempre encarna el bien público. Los soldados del Virrey se podían proclamar legítimos porque estaban del lado del funcionario del Rey y los de Pizarro porque sentían que encarnaban el bienestar de la comunidad que venía a ser oprimida por unas leyes obtenidas por las «siniestras relaciones» de los frailes dominicos. Los que luego serían denominados los marañones pensaban que poblar la tierra que descubrieran convenía al reino, y eso estaba por encima de aquel pequeño derramamiento de sangre. Solo cuando el Rey se vuelve una figura controvertible podemos reconocer más hondamente las motivaciones de los que dirigen a los grupos y los cronistas perfilan sus características más claramente.

La narración de los movimientos se estructuró en un juego dialéctico entre muchedumbre y dirigentes. El clamor general, el descontento y las voces que se quejaban contra el estado de las cosas siempre surgían de la masa que llamaba a ciertas personas especiales para que ocupasen la cabeza de la protesta. Este hecho es cierto para el levantamiento del común y para el de Pizarro, pues de diferentes poblaciones de Castilla surgieron llamados para que Juan de Padilla o el obispo Antonio de Acuña los dirigieran, y el en Perú, vecinos de casi todas las poblaciones, pero especialmente del Cuzco, escribieron a Gonzalo Pizarro para que tomase el puesto que le correspondía como sucesor de su hermano mayor. Pero en este punto hay una diferencia fundamental entre Castilla y el mundo andino: mientras que, en la primera, el que ocupó este papel fue el pueblo llano, en el Perú fueron los encomenderos y la gente con mejor posición en la escala social. Este hecho se explica por las diferencias estructurales entre un mundo y el otro, pues, al fin de cuentas, en el Perú, el pueblo correspondería a la masa indígena. Pero esta diferencia entre un movimiento y el otro se debe matizar o mirar con detenimiento para comprenderla, ya que, en Castilla, los nobles se integraron a la sublevación en diferentes grados.

Más allá de todo eso hay un elemento compartido al que se podría denominar locura colectiva, éxtasis compartido o fervor popular. Este se puede observar en las palabras que Juan Maldonado puso en boca de un toledano que participó en los levantamientos:

> Fui uno de los que gritaron y no me arrepiento mucho de ello: otros muchos más avisados que yo se engañaron también. Pero ¿quién se hubiera atrevido entonces a obrar de otra manera [...], quiénes no tendrían por una maldad no hacerlo? Los teólogos, los párrocos, los ancianos y muchos de los nobles que se retiraron a buen tiempo, esto persuadían, esto recomendaban extraordinariamente[...]. (Maldonado 1975 [ca. 1540]: 72)

Los cronistas de ambos levantamientos insisten frecuentemente en el papel que las mujeres desempeñaron, alentando y avivando el fuego de las revueltas, incluso cuando las últimas esperanzas se habían desvanecido. ¿Qué buscan representar los cronistas con estas mujeres combativas y arengadoras? Por un lado, es claro que no era solo una representación sacada del aire, y el énfasis reiterado indica que toda la sociedad estaba involucrada, que el apoyo venía desde la base misma de la familia, y que estos movimientos contaban con el respaldo del grueso de la sociedad. Y aunque con el paso del tiempo muchas personas se retiraron de ellos, este núcleo siguió jugando un papel importante en el apoyo que brindaba.

Ni la locura general ni el apoyo femenino podían estar presentes en el levantamiento de los marañones, pues, al fin y al cabo, era una comunidad cerrada que no superaba las trescientas personas con poder de decisión. Al varón guerrero se lo identificó, más bien, como causante de conflictos que como núcleo de una unidad familiar.

Del consenso al poder

Los apoyos y simpatías que recibían los movimientos eran espontáneos y anteriores en casi todas las ocasiones, pero no se mantuvieron

constantes. El pueblo, las muchedumbres, los soldados y la gente del Perú tenían un ánimo cambiante, así que los que comenzaron a dirigir las acciones pretendieron cristalizar el apoyo ofrecido mediante escritos que crearan un compromiso real para respaldar sus acciones, legitimar la causa y lograr que la culpa se generalizara. Con esa finalidad, Pizarro se hizo nombrar procurador de casi todos los cabildos del reino y suplicó al nuevo Virrey, con mano poderosa, la suspensión de las leyes nuevas. Una vez que arribó a los términos de Lima y supo que los oidores habían apresado al Virrey, presionó para que aquellos lo recibieran como gobernador. Además buscó que su entrada reforzara simbólica y militarmente lo que estaba pidiendo, pues, mientras los oidores le dijeron que entrara solo con los soldados que fueran necesarios para garantizar su seguridad, en su campo se debatía si se debería o no abrir una nueva calle y su principal consejero, Francisco de Carvajal, decía que debía entrar a la cabeza de todos los hombres, con hileras conformadas por 15 o veinte soldados.

En Castilla, el consenso de la población se concretó en la Junta, que reunía las Cortes de las ciudades que conformaron la liga de los sublevados. Esta misma junta sería la encargada de legitimar las acciones adelantadas por los capitanes puestos a las cabezas de las tropas. De esta manera, la voluntad popular se materializaba en una autoridad encargada de dirigir de manera centralizada las acciones del movimiento.

Y en las selvas amazónicas, tras la muerte de Orsúa, se proclamó gobernador a don Fernando de Guzmán, quien había sido su amigo cercano y no tuvo reparos en participar en la confabulación contra aquel para ocupar su puesto. Como no existía en ese momento una instancia superior que le otorgara el cargo, y este había sido obtenido de manera violenta y por designación que hiciera un pequeño grupo de dirigentes carentes del poder suficiente para ello, Guzmán reunió a la gente e hizo el ademán de dejar el cargo, para que se eligiera a quien la mayoría considerara apropiado. Tras este acto, los cronistas siempre vieron la mano del maese de campo Lope de Aguirre, pues él y su gente

inmediatamente proclamaron que no deseaban seguir a otro que no fuera Guzmán. Posteriormente, se procedió a hacer un acta firmada por la totalidad del grupo; en ella se volvía a otorgar el nombramiento a Guzmán (Ortiguera 1981: 85-86).

En las crónicas, el establecimiento de esos poderes es el punto de quiebre entre el consenso popular y los dirigentes nombrados, porque, a partir de entonces, el primero se divide y los segundos se vuelven autónomos. En Castilla, la mayoría de los nobles comenzó a dejar el bando de los sublevados, después de haberlo alentado desde el principio (Maldonado 1975 [ca. 1540]: 139). En la tropa de Pizarro brotaron las primeras muestras de inconformismo frente a los mecanismos que se estaban utilizando para defender los derechos de la tierra, y resultaba cada vez más patente el proyecto personal de Gonzalo Pizarro: ser el sucesor de su hermano Francisco en el puesto de gobernador del Perú, tal como este lo había dispuesto en su testamento. En la expedición del Marañón, la posibilidad de disentir no existía y, allí, cualquier bando diferente al del poder se eliminó progresivamente. Para entender este hecho, los cronistas usan dos explicaciones diferentes y complementarias. Por un lado, estaría una respuesta cercana al adagio latino que reza: «ira furor brevis est» ('la ira es locura temporal'), y poco se debe confiar en los designios de la masa, menos aún en los de la nobleza, que solo perseguía sus propios intereses, tan aporreados por la Corona castellana, y variaría de rumbo, como veleta, según el viento que la soplara. Por otro lado, como las cabezas ya estaban asentadas en los puestos anhelados, dejaban salir a flote sus verdaderos intereses, que se alejaban de los primeros que se esgrimieron y se acercaban más al desacato contra la autoridad real o a la negación de esta.

Entre los comuneros corrió la voz —argumentada por Juan Padilla, uno de los comandantes militares— que Carlos I ocupaba de manera ilegítima el trono, pues su madre, Juana La Loca, aún vivía, y a ella le correspondía reinar (Maldonado 1975 [ca. 1540]: 71). Buscó entonces la Junta Santa establecerse en Tordesillas, lugar de su reclusión, y

comunicarse con ella para conocer las posibilidades de que se pusiera del lado de la Junta.[3] No se desconoció el derecho sucesorio de Carlos I, sino que, ante la notoria y molesta presencia de los asesores extranjeros, los comuneros atacaron el mecanismo por medio del cual había llegado al trono el joven Rey, en detrimento del derecho de su madre.

En el Perú, una vez que los oidores nombraron gobernador a Pizarro, solo se aguardaba que el Rey lo ratificara, pero no fue una espera pasiva, pues sus hombres declaraban una y otra vez que, en caso contrario, el reino entero estaría revuelto en una lucha sin tregua y que si el Rey no quería dar el potro, pues matarían la yegua, y palabras similares que los cronistas llaman disonantes y de poco temor de la autoridad real. El extremo mayor fueron las reuniones en las que se trató la posibilidad de nombrar a Pizarro rey del Perú. Con este fin se mandarían delegados ante el Papa para que le impusiera la investidura (Fernández 1914, I: 179; y II: 172).

Pasados unos días desde que Fernando de Guzmán fuese reelegido cómo gobernador, Lope de Aguirre reunió nuevamente a la gente para nombrarlo rey del Perú, desconocer a Felipe II como su soberano y desnaturalizarse de España. De este modo, se abandonaba cualquier posibilidad de buscar y conquistar el reino de Omagua, la meta original, y los hombres destinados a dicha misión retornarían al Perú para asaltarlo e imponer allí su orden. La adopción de estas decisiones fue aparentemente unánime, y a Guzmán le causó alegría tal designación (Zuñiga 1981: 14-15).

Desconocer la autoridad del Rey, en los tres movimientos, fue el último paso de un poder emanado de un consenso que se sintió lo suficientemente fuerte como para enfrentarse, un poco de manera simbólica, al máximo poder temporal que recaía sobre la persona del Rey.

---

[3] Sabemos, pero no por la crónica de Juan de Maldonado, que el argumento en contra de que Carlos I ocupara el trono, mientras que su madre estuviera viva, fue proclamado también por el doctor Zúñiga, catedrático de la Universidad de Salamanca en una reunión de la Junta, el 24 de septiembre de 1520. Véase Pérez 2001: 39.

Este hecho, un delito de *lesa majestad*, terminó por dividir aún más a los grupos que en principio habían conformado el consenso legitimador, pero a estas alturas, en que los dirigentes se sentían poderosos, la fuerza todo lo suplía.

Tal cosa no podría ocurrir sin que los que dirigieran los levantamientos tuvieran alguna falta en su actitud o comportamiento; solo atacarían al Rey quienes fueran vanidosos, engreídos, faltos de malicia por su juventud o ignorantes por su falta de formación y su oscura procedencia. Estos pequeños detalles de los que mandaban eran los que explicaban buena parte del desarrollo de los levantamientos y por qué habían sido capaces de levantarse contra su señor natural. Sin embargo, había otros, como el obispo Acuña, Carvajal y Aguirre, que tenían faltas más graves y que se constituían en el núcleo duro, por decirlo de alguna manera, de toda la sublevación. Estos, con sus consejos, sus ideas y sus decisiones, hicieron que todo avanzara mucho más allá de lo que convenía al Rey y a Dios.

Azotes de Dios en la Tierra

La presencia de Dios está en todas estas crónicas, en algunas con mayor insistencia que en otras, pero siempre se encuentra el carácter providencialista en ellas (Mendiola 1995: 61). Había una razón divina para que tales hechos ocurrieran, relacionada casi siempre con el castigo de pecados cometidos por un grupo o una persona. Aunque estos personajes se levantaron contra el servicio del Rey y de Dios, sirvieron al segundo como sus azotes en la tierra; y si nunca se detuvieron a pensar el mal que hacían, fue porque Dios mismo los privó del entendimiento, cosa que acostumbraba hacer cuando quería castigar a alguno (Cieza de León 1984-1985, II: 411).

Los hombres que se habían levantado contra el Rey desconocían la gracia que Dios le había concedido a aquel para ocupar tal posición; por lo tanto, atacaban la voluntad divina y se convertían en pecadores y herejes. Aunque la condena caía sobre todo el grupo sublevado, los

cronistas no impusieron el mismo sambenito a todos, no lo homogenizaron, sino que prefirieron poner en ciertas cabezas todos los anatemas posibles. En el levantamiento comunero, esta posición la ocupó el obispo de Zamora, Antonio Acuña; en el levantamiento de Pizarro, Francisco de Carvajal; y en el de los marañones, Lope de Aguirre. Estos tuvieron secuaces, gente que los siguió en sus maldades, que compartió ciertas características de maldad extrema, pero ellos eran el *non plus ultra*, la suma y el resumen de los actos cometidos contra el Rey y contra Dios.

Antonio Acuña

Antonio Acuña era obispo de Zamora al momento del levantamiento de los comuneros y estaba cercano a los setenta años de edad; era hermano de Diego Osorio, el primer corregidor que nombraron en Burgos. Juan Maldonado estableció el perfil de ambos para comparar negativamente al primero con el segundo. Como no interesan las virtudes de Diego Osorio, se prestará atención únicamente a la personalidad de Acuña. Dice Maldonado que, a pesar de ser obispo, Acuña casi no sentía ningún respeto por la religión; era precipitado, osado, atrevido, arrebatado, frugal y arriesgado; testarudo y acomodado; amaba la guerra, las armas, las sediciones y las rebeliones. Los amigos eran solo herramientas en su camino; no estaba interesado ni en esta vida ni en la conservación del alma; era avaro, ambicioso, inconstante y de ánimo cambiante. Se mantenía en vela sin trabajo alguno; soportaba el hambre, la sed, el frío y el calor; y ansiaba el honor y la gloria (Maldonado 1975 [ca. 1540]: 146-147). Se incorporó a la revolución no tanto por aprecio a esta ni a la junta,

> [...] como alegre porque se suscitaba motivo y se presentaba ocasión bastante para hacer alarde a los suyos de cuanto podía, con sus consejos cuanto con sus fuerzas con las armas en la mano, emprende con mil pretextos a los que conocía ser más revoltosos, gana a cada uno de ellos,

> a unos confirma en sus intentos, a otros los estimula, y se esfuerza en escitar [sic] la envidia contra el [conde] de Alba de Liste. (Maldonado 1975 [ca. 1540]: 148)

Ante estos movimientos del obispo, dicho conde comenzó a moverse contra él e impidió su entrada a Zamora, por lo cual Acuña recurrió a la Junta y se presentó como servidor de aquella, dispuesto a hacer lo que fuese menester y a ofrecer incluso su hacienda. A partir de ese momento, finales de 1520, el obispo adquirió el carácter de caudillo de tropa, dirigió soldados y reclutó hasta cuatrocientos clérigos, casi todos de su obispado,[4] y se convirtió en la fuerza misma del movimiento al animar y motivar constantemente a los sublevados, ofreciéndoles la gloria eterna a quienes muriesen en combate. Bartolomé Leonardo de Argensola, cronista de Aragón, señaló que había tenido hasta 1500 hombres bajo su mando, pagados con las rentas de su obispado, y que había perdido el miedo a las armas del Rey y a las censuras del Papa (Maldonado 1975 [ca. 1540], nota 7: 240).

Los perfiles trazados por Juan Maldonado y Antonio Guevara, obispo de Mondoñedo, correspondían más a un capitán que a un obispo; y, con insistencia, estos dos autores señalaron que Acuña se valía de su dignidad sacerdotal para ejercer sus artes militares, pues ofrecía el cielo, se presentaba como garante de que Dios apoyaba la causa comunera (pues de lo contrario él no se encontraría con ellos) y, al mismo tiempo, le servía para estar libre del peso de la ley temporal, pues poseía inmunidad eclesiástica. Estas prácticas le valieron el siguiente reproche de Guevara:

---

[4] El obispo de Mondoñedo, Antonio de Guevara, le reprochó a Acuña en estos términos: «Hacer de soldados clérigos, aun pasa; mas de clérigos hacer soldados, esto es cosa escandalosa; [...] pues trujiste de Zamora a Tordesillas trecientos [sic] clérigos de misa, no para confesar a los criados de la Reina, sino para defender aquella villa contra el Rey. [...], vi con mis ojos propios a un vuestro clérigo derrocar a once hombres con una escopeta detrás de una almena; y el donaire era que, al tiempo que asestaba para tirarles, los santiguaba con la escopeta y los mataba con la pelota» (Guevara 1942, epístola XLII: 105).

> Pecado fue sacaros de la guerra, y muy mayor fue haceros de la Iglesia, pues sois bullicioso y no nada escrupuloso; y desto estamos muy ciertos, porque no se os da nada por ir a pelear y matar, ni aun por estar irregular. Mucho querría yo saber en qué libro habéis leído más, es a saber, ¿en Vegecio, que trata de las cosas de la guerra, o en San Agustín, en el de dotrina cristiana? Y lo que en este caso sé es que muchas veces os vi en la mano una partesana, y nunca os vi sobre el hombro una estola.(Guevara 1942: 105)

En resumen, era un hombre de guerra tras los hábitos de la Iglesia y, según los cronistas, tenía en poco el servicio de esta, ya que se preocupaba más por los problemas terrenales y banales, y no tenía ningún reparo en pasar por alto los actos sacrílegos que cometía la gente de su bando.[5] Como si fuera poco, utilizó su poder militar para buscar ascender en la jerarquía eclesiástica, al ocupar la silla arzobispal de Toledo sin ser nombrado por el Rey ni, por ende, aprobado por el Papa; solo le bastó ser proclamado por la masa enardecida que veía en él al padre de la patria que venía a liberarla. Acuña parecía tener, en ese momento, la espada temporal y la espiritual en sus manos. Su suerte estaba ligada a la del movimiento comunero; por eso, subió con él, lo alentó y motivó hasta que le pareció que la causa se había perdido definitivamente tras la derrota y posterior ejecución de Juan Padilla. A partir de ese momento, trató de mantener la postura y las palabras de ánimo hacia las tropas, pero, en cuanto pudo, huyó con rumbo a Francia. Sin embargo, fue atrapado en las fronteras de Navarra y Castilla, llevado a Navarrete y, de allí, trasladado a Simancas, de donde trató de huir en 1525, matando al alcaide, por lo cual le fue dado garrote al año siguiente por orden de Carlos I. Antonio Acuña murió a la edad de 75 años.

---

[5] Este es un punto que si bien Guevara recalcó, Juan de Maldonado prefirió dejar un poco de lado, pues en su crónica se encuentran actos sacrílegos cometidos por ambos bandos. Sin embargo, la dignidad episcopal de Acuña lo debería haber hecho más sensible contra ese tipo de actos.

No es una exageración de los cronistas este espíritu guerrero en un clérigo, pues que hubiera reclutado trescientos sacerdotes de estos para el combate o las múltiples quejas que existieron en las Indias contra la orden de los mercedarios por ser tan inclinados a tales actitudes son muestra del espíritu combativo que estaba presente en algunos religiosos. Sin embargo, parece evidente que la queja se daba a causa del bando que había tomado, de su ataque a los intereses del Rey y del poco cuidado que mostraba en el ejercicio de su estado eclesiástico.

Francisco Carvajal

Carvajal había luchado en Italia bajo las órdenes del Gran Capitán Gonzalo Fernández de Córdoba, participó en el saqueo de Roma y posteriormente partió hacia la Nueva España, en donde vivió hasta 1535, año en el que pasó al Perú como parte de los refuerzos que Cortés mandó a Francisco Pizarro para sofocar la insurrección de Manco Inca. Por su trayectoria, sus habilidades militares y su ingenio, ganó renombre y prestigio como hombre de guerra. Tras siete años de vida en el Perú y haber sido parte de las tropas de Vaca de Castro que en 1542 derrotaron en Chupas a Diego de Almagro, El Mozo, Carvajal parecía conocer cómo se desenvolvían los acontecimientos allí. Por eso, en cuanto supo las noticias sobre las leyes que traía el Virrey y la manera como estas alborotaban los ánimos de los peruleros, trató de salir con los bienes que poseía rumbo a España, a la edad de 75 años.

Carvajal fue descrito por los cronistas como un hombre ambicioso, avaro, perverso, cruel, sangriento, vicioso, sacrílego, hereje y, como resumen de todo lo anterior, mal cristiano. Su habilidad militar no fue considerada como una virtud nacida exclusivamente de su inteligencia y su experiencia italiana, sino como producto de una fuerza sobrenatural, y se corrió la voz que tenía un *familiar*[6] que lo aconsejaba. Más que

[6] «También llaman familiares a los demonios que tienen trato con alguna persona; traen origen en los duendes de casas, que los antiguos llamavan [sic] dioses lares, porque

estas categorías con las que se enjuiciaba en pocas palabras a Carvajal, lo interesante es notar cómo en las narraciones sobre los acontecimientos de las guerras hay un retrato dinámico que refuerza constantemente la idea del mal cristiano.

Lo primero que llama la atención de su historia es la manera en que los cronistas entendieron su vinculación al levantamiento. Como ya se mencionó, Carvajal trató de salir del Perú rumbo a España en 1542, al sentir los desórdenes que se agitaban por ese entonces. Según Cieza de León, Carvajal se había congraciado con el gobernador Vaca de Castro, así que consiguió cartas de este dirigidas a los cabildos de las principales ciudades peruanas, en las cuales les informaba del viaje de Carvajal y cuanto convendría que le dieran poder para que se presentara ante el Rey e informara de los agravios que produciría la aplicación de las leyes nuevas. Consiguió el poder del cabildo del Cuzco, pero el de Los Reyes desestimó la carta de Vaca de Castro y del emisario, pues sabía de la venida del Virrey; y para retrasar la partida de Carvajal

> [...] respondiéronle equívocamente, que pues el gobernador por sus cartas le avisaba su venida a Los Reyes sería breve que se estuviese en la ciudad hasta que viniese; y venido se haría lo que mandaba como gobernador que era del rey; [...] teniendo por cierto que cuando Vaca de Castro viniese del Cuzco estaría ya en la tierra el visorrey y no sería parte para hacerles ninguna molestia por no haber querido enviar a Francisco de Carvajal a la España. (Cieza de León 1984-1985, II: 297)

Estas respuestas «frívolas» enfurecieron a Carvajal, pero no lo detuvieron en su intento de viajar, así que buscó embarcación en el puerto de la Ciudad de Los Reyes, pero sin éxito, pues las justicias habían

---

los veneraban en las cozinas o porque toda la casa tomaba nombre del fuego; [...] y estos duendes suelen aparecerse en los desvanes o en lo más retirado de la casa, como en la cozina, que de tal viene el nombre, culina, o culo, que vale el trasero. Los que tienen poca conciencia suelen hazer pacto con el demonio y tratan con él familiarmente y por esto los llamamos familiares; los quales traen consigo comunmente en anillos, adonde les suelen señalar lo que quieren» (Covarrubias 1998).

ordenado que no saliese ninguna hasta la llegada del Virrey. Ante este inconveniente, se desplazó hacía la ciudad de Arequipa para buscar mejor suerte en el puerto de Quilca, pero el panorama fue el mismo. Para Cieza, Carvajal no pudo salir del Perú por voluntad divina, ya que su destino era convertirse en azote y castigo de Dios (Cieza de León 1984-1985, II: 305).

Una vez que Gonzalo Pizarro supo que Carvajal se encontraba en Arequipa, lo mandó a llamar con Francisco de Hinojosa para que se uniera a su causa. Ante esta encrucijada, Carvajal tuvo una actitud decidida. Al respecto, resulta oportuno reproducir dos de las versiones que tenemos sobre este momento. La primera es la de Pedro Pizarro (primo de Gonzalo, que en el levantamiento se hizo del lado del virrey), quien aseguraba haber estado junto a Carvajal en ese momento.

> Pues estando comiendo, ya que acauaua Caruajal y el Liçençiado [García de] León y Pedro Piçarro, Caruajal tornó a preguntar a Pedro Piçarro: «-Señor, dezidme: ¿qué os dijo el maestre?.» Pedro Piçarro le respondió: «-Ya os he dicho, señor, que no quiere». Dixo Caruajal: «¿Qué no quiere, señor?», y diziendo estas palabras, tomó una taça de vino que delante tenía, y bebióla y dio un suspiro en acauando de beuella, y dijo: «-¿Así señor que no quiere el maestre lleuarme? Pues yo juro a tal que [yo] os haga a Gonçalo un buen Gonçalo, y tal que los nasçidos se espanten, y los por nasçer tengan qué contar. Señor Pedro Piçarro ¡matalotaje! ¡matalotaje! porque me quiero yr al Cuzco porque el virrey pregunta por mi. «¿Gonçalo Piçarro me embía a buscar? Quiérome yr donde él está». [...] Caruajal se partió de su posada dixo a Pedro Piçarro, su huésped: «-Aparejáos, señor, porque yo os digo que an de benir por bos y por todos los vezinos». (Pizarro 1978: 235-236)

La versión de Cieza de León no consigna la cena con Pedro Pizarro y la escena varía un tanto:

> E como supo el proveimiento de Gonzalo Pizarro y que le llamaban, quieren decir que le pesó y que deseara estar fuera de aquellos negocios; mas como hombre ejercitado en la guerra y que siempre en ella se había criado, dijo: «Harto me recelaba yo de meter mis manos en la urdimbre

> de esta tela; mas ya que así es, yo prometo de ser el principal tejedor de ella.» Y luego se aderezó para venir al Cuzco, diciendo palabras feas contra el proveimiento de las ordenanzas, y que él había sido como el gato, que tanto le pueden acosar y herir, que contra su mismo señor se vuelve a le rascuñar [sic]; y su mjtd., enviando aquellas leyes, decente cosa era ponerse contra ellas. (Cieza de León 1984-1985, II: 321)

Aunque las narraciones difieran en algunos aspectos, coinciden en ciertas ideas. Por ejemplo, Carvajal deseaba quedar por fuera del conflicto y sus acciones todas las dirigió en este sentido; al no poder hacerlo, y ante los llamados de Pizarro, aceptó ser parte de los levantamientos con gran ánimo y disposición, dispuesto a convertirse en actor principal de este drama. En la narración de Cieza hay un elemento adicional que hizo que Carvajal se viera envuelto en este levantamiento: su pasado. Era un hombre de guerra, criado en ella; no podía escapar; su destino futuro estaba marcado por su historia de vida. ¿Cómo escapar de su vida misma y de la voluntad divina?

Una vez integrado al movimiento de Gonzalo Pizarro, Carvajal se destacó como un capitán inteligente, un consejero sabio y un enemigo implacable. Nos centraremos en las actitudes o en las palabras puestas en su boca que nos dejen ver al mal cristiano del que han hablado con tanta insistencia. Sus capacidades estratégicas no entran en este análisis o —mejor dicho— los juicios que sobre ellas se hicieron, pues los actos de guerra son siempre brutales y arbitrarios, y a cada posibilidad de cortesía militar («al enemigo, puente de plata») se oponía la guerra sin cuartel («de los enemigos, los menos»).

Tal vez el dato que se reitera más sobre Carvajal en las crónicas, además de su presteza para ordenar ejecuciones, sea su negación a conceder la confesión a quienes daba garrote o colgaba de los árboles. Además de la negación, que ya de por sí era un hecho grave, el personaje de Carvajal era sarcástico y burlón con los condenados. A uno que le pidió confesión «le decía que no tuviese dello pena, porque él le pondría en un momento con Dios para que con él se confesase *facie ad facien*» (Fernández 1914, II: 307). A otros respondió que no se preocuparan,

que él tomaba sus pecados a su cargo, y cosas semejantes. Este dato puede proporcionar dos interpretaciones contrarias: despreciaba el sacramento de la confesión y no le otorgaba ningún valor; o lo estimaba tanto que, al negarlo a los condenados, les estaba quitando la posibilidad de que accedieran a la «vida eterna». Como tanto han manifestado que era mal cristiano, creo que la balanza se inclina hacia la primera posibilidad. Sin embargo, lo que termina de inclinarla completamente es su actitud frente a su propia confesión, como lo expuso Fernández:

> Y en Andaguaylas (habiendo caminado cuarenta leguas) dióle [a Carvajal] un dolor de costado de que llegó muy al cabo, y siendo muy importunado de los que con él venían que se confesase, mostrando que lo quería hacer, hizo llamar a un clérigo que se decía el padre Márquez, que por haber sido servidor de su Magestad le traía preso y le había dado cargo de hacer los crines y colas a las mulas y machos que traía; y quedándose solo con él, cuando el clérigo llegó a quererle oir de confesión, preguntole Carvajal si sabía el romance de Gaiferos y el del Marquéz de Mantúa y otras cosas semejantes, y en estas burlas (estando como estaba) le detuvo una hora y mandóle que se fuese y que dijese haberle confesado porque aquellos necios no le importunasen, amenazándole que si él sabía que decía otra cosa le costaría caro. (Fernández 1914, II: 242-243)

Además de lo anterior, mostraba una actitud retadora frente a los condenados, exigiéndoles que mostrasen entereza en el momento de la muerte, esto es, que la afrontaran como lo habían hecho con la vida[7] o se burlaba de sus cadáveres.[8] De esta manera, creo que se configura un

---

[7] «Espántome yo de un caballero y capitán tan valeroso como vos; mostrar tanta flaqueza» (Cieza de León 1984-1985, II: 381).

[8] «[...], y por la mañana Francisco Carvajal le hizo sacar [a Diego Gumiel] y poner al pie del Royo (que está en medio de la plaza) y le hizo allí degollar, hablándole y diciéndole gracias como si estuviese vivo; y después de haber así razonado con él en presencia de muchas personas (que de industria había llevado consigo para el efecto) concluyó diciendo: "Así que, buen capitán y gentil caballero, si de esta vez vuestra merced no escarmienta, juro por Dios que no sé que le haga"» (Fernández 1914, I: 143).

cuadro que muestra la falta de respeto que sentía Carvajal hacia la idea de la *vida eterna*. El desprecio del sacramento era solo la negación del mecanismo que permitiría acceder a esta, y mofarse de aquellos que estaban cercanos a la muerte (o de sus cuerpos sin vida) era la muestra de la falta de solemnidad que enseñaba en este momento. Por lo tanto, si la *vida eterna* no era su premisa —lo que lo volvía mal cristiano de inmediato—, debía buscar en el mundo de los vivos su realización. Por eso, los calificativos de ambicioso y avaro se ajustan tan bien con este modelo de hombre. En suma, todo parece indicar que la consigna de Carvajal era merecer o lograr en vida lo que buscaba. Este cuadro se completa con la frase que acompañaba el escudo de armas de Gonzalo Pizarro pintado en las rodelas de la infantería: «En la tierra que vivimos, al señor que la ganó servimos» (Bernard y Gruzinski 1996: 462).

Según los cronistas, Carvajal no mostraba respeto por las iglesias, clérigos de ningún tipo —aunque tal vez por los mercedarios sintiera algún tipo de aprecio, pues muchos de ellos fueron simpatizantes del movimiento pizarrista—, ni por las ceremonias propias del culto. Los templos de los pueblos los usaba como aposentos y los convertía en el sitio para recibir a sus mancebas. Si algún enemigo se refugiaba en la iglesia o en el monasterio, Carvajal no acataba el asilo sagrado y lo hacía sacar a la fuerza sin miramientos de ningún tipo.[9] A los sacerdotes nunca mostró reverencia o deferencia alguna; por el contrario, solía ser bastante despectivo con ellos y sus súplicas; matar a un sacerdote o a una mujer era algo que se encontraba más allá de los parámetros morales de un hombre, incluso si era un tirano; pero Carvajal no tuvo reparos en hacerlo, según Pedro Pizarro:

> Este Caruajal mató muchos hombres, y entre ellos a un clérigo y a un fraile y a una muger casada, muger del capitán Gerónimo de Villegas aquí declarado. Mató a esta mujer porque hablaua en perjuizio de su

[9] «[...] porque esta gente ni tenía reverencia ni acatamiento a los templos, ni temor a Dios ni al rey» (Cieza de León 1984-1985, II: 381).

> campo. Al fraile ahorcó vençida la uatalla de Guarina, de una piedra que estaua hincada en una sepoltura de los naturales, porque en el Collao usan los naturales unas sepolturas muy altas y anchas, quadradas; ay algunas de altor de dos picas. Pues colgado el fraile de una déstas, llamó a Gonçalo Piçarro y dizen que le dixo: «-Venga Vuestra Señoría conmigo, y mostralle e un fraile que está guardando una sepoltura», y yendo Gonçalo Piçarro con él, biendo al fraile ahorcado, dizen que le dixo: «-Doyos al diablo, Caruajal, ¿cómo auéis hecho esto?». (Pizarro 1978: 236-237)

Para Carvajal todas las personas debían ser castigadas de igual manera, sin que ninguno tuviera privilegios. La falta del fraile fue haber servido de correo a las tropas del Virrey, y aquella mujer que hablaba en contra de Pizarro era, según Diego Fernández, María Calderón, comadre de Carvajal, por lo cual su muerte tenía ciertos elementos que la hacían más comprometedora. Y ello porque, además, de ser mujer era pariente por afiliación o, en caso de que solo fuera una manera de decirse, sí denotaba mucha cercanía, pues en el relato de Fernández, Carvajal entró a su aposento con familiaridad y le dijo que la iba a matar cuando esta aún estaba en la cama al poco rato de haber despertado (Fernández 1914, II: 374).

Dos de los tres cronistas no traen ningún dato de sus sentimientos religiosos, tal vez porque les parecía completamente obvio que carecía de ellos. Por el contrario, Cieza de León escribió unas cuantas líneas bastante elocuentes:

> [...] aunque el viese que en alguna parte decían misa, tenía poca atención a oír los sacros misterios della, que nunca se levantaba, ni aún cuando se decía el santo evangelio, y si algún mudamiento hacía era cuando alzaban la hostia, y este muy pesado y que al parecer era sin ninguna devoción y muy poca contrición. (1984-1985, II: 523)

Esta falta de respeto hacia los símbolos y sacramentos de la Iglesia estaba ligada directamente a sus ataques contra la autoridad real y sus emblemas, pues no solo comandó tropas contra los destacamentos del

Virrey (que sería la parte fuera de cualquier tipo de duda), sino que comenzó a realizar tareas que buscaban desplazar simbólicamente el poder del Rey, pues puso en duda su derecho sobre las Indias, alentó las pláticas en las cuales se decía que Pizarro se debería nombrar rey del Perú y, además, quitó las armas reales del estandarte para poner en su lugar las de Pizarro, que habían sido creadas por Carvajal, tirando las primeras a las llamas (Fernández 1914, I: 179-180). Como se ve, Carvajal fue mucho más allá —para los cronistas— de la simple desobediencia a los poderes intermedios; no se detuvo en esos canalizadores del descontento de los que hemos hablado, sino que atacó directamente el poder real, lo cuestionó y pensó que era posible remplazarlo. Metodológicamente es importante notar que sus acciones públicas y notorias fueron el ataque al Virrey y la defensa de los derechos de los conquistadores. En otro ámbito, construido por los cronistas sobre la base de informaciones recogidas, se mostraron aquellos comportamientos que iban contra Dios y el Rey; seguramente, los cronistas no inventaron las historias sobre Carvajal, sino que las oyeron a otros, a quienes les otorgaron credibilidad por su categoría y porque pensaron que tal comportamiento era posible en este personaje que algún cronista llamó «el demonio de los Andes» (Bernard y Gruzinski 1996: 462).

En 1548, después de seis años de sublevación, Pizarro fue derrotado de Xaquixaguana, tras la desbandada progresiva y masiva de sus huestes hacia el estandarte real. Pizarro y Carvajal fueron llevados ante la presencia de La Gasca. Su detención y muerte fueron los últimos actos públicos de Carvajal, quien por entonces debería superar los ochenta años. Ante el primero mostró serenidad y ante los reclamos, igual de burlón que cuando las víctimas eran otras y el victimario, él. Aunque extensa, la narración que sobre este momento da Fernández sintetiza el cuadro del Carvajal que nos había relatado a lo largo de dos tomos:

> Llegó a este tiempo el Obispo del Cuzco, y díjole: «Carvajal, ¿por qué mataste a mi hermano?» (lo cual decía por Ximénez su hermano, que después de la Guarina, le había ahorcado). Carvajal respondió: «No le

> maté yo». Y tornándole a preguntar el Obispo: «Pues quién le mató». Dijo Carvajal: «Su ventura», de lo cual, enojado el Obispo arremetió a él y dióle tres o cuatro puñadas en el rostro. Asimismo llegaba mucha gente, y le decían injurias y oprobios representándole cosas que había hecho, a lo cual todo Carvajal callaba; y Diego Centeno reprendía mucho a los que le ofendían. Por lo cual Carvajal le miró y le dijo: «Señor, ¿quién es vuestra merced que tanta merced me hace?» A lo cual Centeno respondió: «Qué, ¿no conoce vuestra merced a Diego Centeno?» Dijo entonces Carvajal: «Por Dios, señor, que como siempre vi a vuestra merced de espaldas, que agora, teniéndole de cara, no le conocía» (dando a entender que siempre había del huido). Lleváronle luego preso, y todavía Centeno se le iba ofreciendo mucho y le decía que si había en qué hacer alguna cosa por él, se lo dijese porque lo haría con toda voluntad, aunque él no lo hiciera estando en el estado en que él estaba. A lo cual Carvajal, llevándole entonces al toldo do había de estar preso, reparó un poco y dijo: «Señor Diego Centeno, no soy tan niño o muchacho para que con temor de la muerte cometa tan gran poquedad o liviandad como sería rogar a vuesa merced hiciese algo por mi, y no me acuerdo, buenos días ha, tener tanta ocasión de reírme como del ofrecimiento que vuestra merced me hace». (Fernández 1914, II: 407)

En la cercanía de la muerte, siguió manteniendo el ánimo imperturbable, hizo bromas, comentarios sarcásticos y, según Pedro Pizarro, no quiso confesarse. Según Fernández, lo hizo con mucho trabajo. Ambos coincidieron en que su muerte había sido más de gentil que de cristiano, sin duda porque no mostró la solemnidad requerida y el arrepentimiento necesario para llegar a la «vida eterna».

Lope de Aguirre

Según los cronistas, la expedición comenzó con un mal augurio y una falta grave; más que grave, pecaminosa. Esta consistió en que Orsúa recibió la palabra del sacerdote de Motabamba que le daría una cantidad de dinero que oscilaba entre mil y dos mil pesos, para que aquel pudiera terminar de conseguir los aperos y elementos necesarios para

adelantar esta empresa a cambio de que lo nombrase vicario general de la armada y de la tierra descubierta y poblada. Luego de que Orsúa hubiera hecho negocios por la cantidad de dinero convenida, el sacerdote, de apellido Portillo, se retractó, y los ruegos de aquel no fueron suficientes para hacerlo cambiar de opinión nuevamente. Ante esta situación, algunos de los soldados de la expedición tendieron una celada a Portillo y, bajo amenaza física, lo obligaron a entregar el dinero prometido y el resto de su caudal que ascendía a seis mil pesos. Así, el sacerdote vio esfumar sus ahorros conseguidos «con muncha miseria y desventura quitándose el comer y vestir y otras cosas muy importantes al ministerio que representaba, y necesarias para la autoridad de su persona» (Ortiguera 1981: 40); y, además, enrolado en una expedición que ya no le resultaba atractiva. Este acto de fuerza contra un sacerdote constituyó el primer pecado de Orsúa y de sus cómplices, del cual Aguirre, sin saberlo, se volvería el castigo divino. Después de este hecho, un amigo del Orsúa y un criado del virrey, Francisco Díaz de Arlés y Diego Frías, mataron a Pedro Ramiro, quien había sido nombrado teniente de gobernador. Tal acto fue castigado con la muerte de los responsables por parte del gobernador. A partir de ahí, las traiciones, el garrote y las muertes sin confesión fueron el camino que Lope de Aguirre coronó con honores.

Lope de Aguirre estuvo sirviendo como soldado en el Perú durante años sin mucho éxito; había participado en algunos de los levantamientos que se desataron tiempos después de que se hubiera sofocado el de Pizarro y, al igual que tantos otros, había cambiado de bando con facilidad. En medio de este maremágnum de enfrentamientos, recibió un disparo en la pierna derecha que lo dejó cojo de por vida. Poco se sabe de su vida anterior, y para los cronistas, que en su mayoría estuvieron en la expedición de Orsúa, no se necesitaba saber mucho, salvo su espíritu revoltoso y, por ende, su participación en levantamientos, que se dedicaba a domar caballos y que tuvo una relación con una india, de la cual era fruto su hija Elvira, a quién llevó a la

expedición. El resto de su vida pasada estaba entre sombras, pero poco había que saber, pues toda su trayectoria se resumía en las acciones que desarrolló en el levantamiento.

En el momento de la expedición, Aguirre tenía cincuenta años y, además de su marcada cojera, los cronistas distinguieron en él a un hombre curtido por la guerra y marcado por las cicatrices, bajo de estatura, de cara pequeña y huesuda, y ojos de fuego. Todas estas marcas corporales tenían un significado, no eran gratuitas;[10] recalcarlas y señalarlas era reforzar una idea que se reiteraba a lo largo de todas las narraciones: su maldad. Al igual que Acuña, Aguirre dormía poco y era «gran sufridor de trabajos», y solo en su capacidad guerrera se podría encontrar algo cercano a la cualidad, porque los cronistas no vieron en él ningún asomo de virtud.

Para los cronistas, Aguirre, como todos los tiranos perversos, despreciaba a la gente noble y se sentía seguro con la gente de baja estofa, así que asesinó y alejó progresivamente a aquellos.[11] Más que la estrategia de poder de Aguirre, se puede notar la maniobra narrativa de los que escriben, pues no solo dejaron a los nobles fuera del grupo cercano del tirano, sino que, además, al dar cuenta de cómo la maldad de este lo hacía despreciar la virtud, procediron a crear un círculo que correspondiera a su ser. Parafraseando a Marx, Aguirre hizo un mundo a su

---

[10] «El cuerpo humano es un sistema de diferencias anatómicas. Si la deformidad, por accidental que sea, inquieta, se debe a que provoca una impresión de dinamismo desestabilizador. Parece amenazar al sistema como tal» (Girard 1985: 32-33).

[11] «Y eran todos vizcainos y marineros y gente de costa y de poca honra, a los cuales, como den lugar para robar y andar en vicios, como él les daba, es gente muy maldita y mal; y así se hicieron, con el cruel tirano, grandes carniceros y crueles, como él no podía ver caballeros y gente noble» (Zuñiga 1981: 14); «Y como este tirano era malo, perverso, así era enemigo de los buenos y virtuosos; y pocos a pocos ha venido matando todos los más hombres de bien, y teniéndolos por sus enemigos [...]; y por consiguiente, era amigo de la gente baja y mala, de los cuales se fiaba y los tenía por grandes amigos, y por parescerle que estos tales no tenían ánimo para le matar, y que entre estos tales viviría más seguro» (Vázquez de Almesto 1981: 219).

imagen y semejanza, lleno de vileza, crueldad y sevicia. Esta dicotomía entre nobleza y gente baja, los primeros despreciados y los segundos acogidos por la mano del tirano para crear un régimen del terror, se puede entender como el par de oposición entre virtud y pecado, en la cual los nobles estarían más alejados del pecado por su condición, mientras que los otros serían, por origen, más cercanos a este. Esta concepción se inserta en el pensamiento que sobre la nobleza se venía gestando en la península ibérica en el siglo XV y a lo largo del XVI, tal como lo ha expuesto Rucquoi (1997: 100 y 107).

A diferencia de Acuña y Carvajal, Aguirre no se vio envuelto en un levantamiento que ya se había iniciado, sino que él fue el instigador de este. Habló con Fernando de Guzmán, unió los hilos del descontento que había entre el grupo, se puso a la cabeza del asesinato de Pedro de Orsúa y, tras este acto, creó por la fuerza el consenso en torno al nombramiento de Guzmán como nuevo jefe de la expedición. Posteriormente, presionó para nombrar a este como príncipe del Perú y para que los integrantes de la expedición se desnaturalizaran de España. Cuando el nuevo príncipe pareció salirse de las manos de Aguirre, procedió a matarlo, así como a sus allegados, y a autoproclamarse príncipe de la libertad. Para los cronistas-compañeros, Aguirre era el espíritu mismo del levantamiento y sobre él caían la responsabilidad y la culpa; a la mayoría del grupo, entre ellos los cronistas, podría reprochárseles su actitud pasiva y temerosa, pero no eran culpables pues todo lo habían hecho bajo la coerción del tirano.

El afán mostrado por Aguirre de desnaturalizarse de España, desconocer a Felipe II como monarca y volver con mano armada sobre el Perú para tomarlo por asalto se debe entender cómo el último coletazo del proyecto encomendero y de una sociedad que se había construido y consolidado por medio de las armas y la dominación de los indígenas. La aplicación de las leyes nuevas y una nueva política de la Corona, que cada vez recortaba más el poder de los conquistadores hasta decretar políticamente el fin de la conquista en 1550, habían hecho que el Perú viviera, desde 1542, un permanente estado de turbación que se

movía al vaivén de los sucesivos levantamientos que comenzaron con el de Gonzalo Pizarro.[12] Pero a diferencia de los otros levantamientos, el de los marañones se mostró rebelde muy temprano contra el Rey y, más que buscar defender derechos adquiridos, trató de conseguirlos por la fuerza, pues los participantes en este movimiento se sentían excluidos de la partición del botín primigenio y, además, veían cómo a cada momento se cerraban más las puertas de conseguir o crear uno nuevo. Por lo tanto, deberían volver sobre el ya existente y trastocar el orden, comenzando por negar la autoridad del Rey.[13]

Esta negación del Rey estuvo representada por múltiples actos, que se pueden definir en dos grupos: efectivos y simbólicos. Entre los primeros se encontraban los ataques contra los representantes de la autoridad real, especialmente en la isla Margarita y en las poblaciones por las que pasó en Tierra Firme, pertenecientes a la gobernación de Venezuela, así como la muerte de Orsúa. Además, estuvieron la elección de Guzmán como rey del Perú y la desnaturalización del grupo de España, de lo cual quedó registro escrito, según los cronistas, por voluntad expresa de Aguirre. Al tiempo que efectivos, estos actos eran también públicos, pues trascendían al grupo. Como todos los actos de Aguirre, estos tuvieron una finalidad malvada o, por lo menos, así lo quisieron interpretar los cronistas, y ella consistía en unir al grupo en torno a la culpa y arrastrarlo con él en la infamia; así el grueso del grupo no participara en tales actos.[14] Los actos simbólicos atacaban los emblemas del Rey,

---

[12] Pues las confrontaciones entre Francisco Pizarro y Diego de Almagro, y posteriormente entre aquel y Almagro El Mozo, correspondieron más a problemas del repartimiento de los territorios conquistados que a desacuerdos con la Corona.

[13] Al igual que con Carvajal, en boca de Aguirre se puso el argumento de preguntar en qué parte del testamento de Adán se había dejado las Indias al rey de España. Este argumento también fue puesto, por la misma época, en boca de Francisco I.

[14] «Mirad, marañones, lo que habeis hecho, pues habeis muerto al gobernador desta isla y al alcalde y al alguacil mayor. Conviene que apreteis los puños, siguiendo la demanda que teneis comenzada. Y no es prenda la que teneis metida en este negocio que la podais sacar sin que perdais las vidas. Y pues esto es ansí, justo es que cada uno venda

como el fallido intento de cortar el rollo en la Margarita o agredir la persona de este de manera verbal. Al igual que los actos efectivos, estos también trascendían al grupo y terminaron por conocerse de manera general. Por lo tanto, eran públicos, gracias a los cronistas y a las historias de la gente. Sin embargo, hay una diferencia: mientras que, en los actos efectivos, Aguirre trataba de unir en la culpa al grupo, los cronistas hacían de Aguirre y algunos de sus secuaces, en los segundos, los propietarios y actores de la maldad, y el grupo se libraba de cualquier responsabilidad. Era pues un juego dialéctico de culpa y unión.

Estos actos de traición extrema al Rey solo podrían ser realizados por alguien que se encontrara por fuera de la esfera del mundo cristiano e ibérico. Ya que Aguirre era español, y además de eso hidalgo, por ser vasco, los cronistas debieron poner en él tal cantidad de comportamientos desviados, blasfemos, herejes y sanguinarios que lo convirtieron en la suma misma del mal, tanto que la crónica anónima lo calificó como el hombre más malo que había existido desde Judas. Lo señalaron como hechicero que contaba con *familiar*, mal cristiano y hereje que carecía de fe, pues renegaba de ella con frecuencia y alentaba entre sus soldados el ánimo por encima de la religión e incluso les decía que mejor sería que siguieran cualquier fe antes que traicionarlo.

Esta imagen contrasta con la que él dio de sí mismo al dictar la carta destinada a Felipe II, pues, aunque afirmaba su voluntad de desnaturalizarse de España, negar el vasallaje a un Rey que tan mal había pagado los servicios a los conquistadores y acabar con todo aquello que lo representara, nunca renegó de la religión. Por el contrario, se mostró dispuesto a que él y sus marañones vivieran siempre fieles a la fe de

---

bien su vida matando y venciendo a todos los que quisieron perturbar nuestro viaje, señoreándonos de los indios, de sus encomiendas y haciendas y mujeres, pues esto es lo que pretendemos y lo que nos ha de valer. Todos quedaron tan suspensos, absortos y espantados de ver una cosa tan mal hecha, que no sabían que decir ni responder; como hombres sin sentido se quedaron si dar respuesta ni hacer otra cosa más que bajar las cabezas y irse cada uno a su alojamiento» (Ortiguera 1981: 139).

Cristo y se proclamó como defensor de ella. De hecho, había matado a un alemán luterano de apellido Monteverde que iba en la expedición, de lo cual ningún cronista da noticia. Sin embargo, lo que dice de sí mismo solo nos interesa ahora para contrastar lo que los cronistas cuentan de él.

Entre las marcas de mal cristiano se encontraban las múltiples muertes sin confesión que se repiten una y otra vez, ya sean ahorcados, muertos por garrote, con arcabuz, apuñalados, tirados al río o atravesados con la espada o la lanza. Los moribundos invocaban a la Virgen y encomendaban sus almas a Dios ante la negación del sacramento. A diferencia de Carvajal, Aguirre no se burlaba de ellos, y aunque presto a ordenar la muerte de quien él pensara que la merecía, este momento no perdía su solemnidad. Negar la confesión no parecía corresponder al desprecio por el sacramento, como en el caso de Carvajal, sino que serviría más como condenación eterna para el desdichado que muriese. Por ello, Aguirre se confesó en la isla Margarita (aunque después hiciera dar garrote al clérigo que lo había escuchado) y la solicitó antes de morir.

La otra actitud de mal cristiano y hereje era su odio hacia los clérigos, pues, según los cronistas, no mostraba ningún escrúpulo en matarlos e incluso prometió dar muerte a todos los que se encontrara. Este odio encarnizado pasó a los miembros de su cohorte e, incluso, puso como condición para el nombramiento de maese de campo que el candidato hubiera matado 13 frailes y sacerdotes, lo que algunos, de pasado oscuro y presente aún más negro, habrían aceptado con entusiasmo.[15] Como Aguirre trató el asunto de los frailes en la carta dirigida a Felipe II y las crónicas permiten leer el problema político, se puede notar cómo aquello que era un acto de infidelidad a la Iglesia tenía otro

[15] Paniagua se habría ofrecido a cumplir la tarea con entusiasmo. Según Toribio de Ortiguera, este era hijo de uno del mismo nombre que vendía muchachos cristianos en tierra de moros (Ortiguera 1981: 142). Estos datos de un origen oscuro refuerzan la idea de maldad de los personajes.

cariz, pues decía que no respetaría la vida de ningún fraile, excepto la de los mercedarios que no se excedían en los negocios de los indios y del Perú (Zuñiga 1981: 22; Ortiguera 1981: 130). Además, su amenaza no se reducía a los clérigos rasos; abarcaba también a los obispos y arzobispos, a letrados, oidores y presidentes. En suma, iba en contra de todos aquellos que habían actuado como herramientas de la Corona para la imposición de las leyes nuevas y que habían incidido directamente en la reducción del poder de los encomenderos.

Además de atacar a los representantes de Cristo en la tierra, Aguirre profería constantemente blasfemias en las que despreciaba el cielo y ponía, por encima de la voluntad divina, su propio empeño de realizar lo que se proponía: alcanzar en la tierra la gloria y despreciar lo que pasara después de la muerte. En resumen, era el ideal profano de un hombre de guerra que reñía con los ideales religiosos de abnegación en la tierra para alcanzar la gloria eterna después de dejar esta vida. Tal vez como en ninguno de los anteriores casos, en este se puede ver cómo actitudes que hacían parte del comportamiento corriente de un grupo son puestas en cabeza de un individuo para ejemplificarlo negativamente. Aguirre encarnó al extremo, casi absurdo, las faltas de toda la sociedad a la que él había pertenecido y que se había construido con hombres como él. Renegar entre hombres de guerra (o, incluso, entre la gente de paz) era corriente; odiar a aquellos que habían promovido las nuevas leyes (dominicos y franciscanos) o que las habían aplicado (oidores y presidentes) era la costumbre de buena parte de los encomenderos y conquistadores en el Perú y, muy seguramente, en las Indias;[16] morir en medio de un conflicto sin confesión era algo falto de caridad cristiana, pero no debería resultar extraño del todo. Esta hipérbole de la maldad herética estaba ligada directamente con el ataque hecho contra el Rey, pues coincide, en parte, con la de Carvajal, solo

[16] Para los conflictos entre el obispo de Popayán, Juan del Valle, y los vecinos de esta gobernación por la función de aquel como protector de indios entre 1548 y 1560, véase Friede 1961.

que en Aguirre se ve más extrema, pues su levantamiento se dio en medio de la selva, alejado de la civilización, y cuando llegó a las ciudades de la isla Margarita o de la gobernación de Venezuela, su movimiento seguía perteneciendo a una lógica de conquistador en tierra de cristianos y de rebelión que no podía corresponder a patrones normales.

Aguirre fue puesto más allá de cualquier posibilidad lógica por los cronistas. Su ataque contra el Rey era, inevitablemente, también contra Dios. Por eso, se llega a escuchar el eco de un Aguirre que asegura que, puesto que ha creado un nuevo rey, hará también una nueva ley para él, sus secuaces y amigos de maldades. «La ira de Dios», al atacar al rey, personificó todo lo negativo que iba en contra del cristianismo y, por ende, del orden del mundo. Así, todo lo que hiciese iba a estar en contra o por fuera de cualquier parámetro moral.

Al momento de enfrentar las fuerzas que se habían organizado en torno al estandarte real, el bando de Aguirre se disolvió con facilidad, y el combate se limitó a algunos simulacros realizados por su gente que no herían a nadie del grupo contrario. Al ver la derrota inminente, Aguirre mató a su hija, pues no quería que fuera colchón de bellacos. Tras esto, los hombres del Rey (que antes habían servido a Aguirre y habían cambiado de bando hacía poco), comandados por Diego García, lo apresaron. A Diego García pidió que lo dejara confesar, pero le fue negado el sacramento, y de inmediato sus antiguos compañeros procedieron a matarlo:

> [...]; y el primero arcabuzazo que le dio algo alto encima del pecho, habló entre dientes, no se supo que pudo decir; y luego como le tiraron el segundo, cayó muerto sin encomendarse a Dios, sino como hombre mal cristiano y, según sus obras y palabras, como muy gentil hereje, fundado en vanidad, porque le pareció a él que en aquello consistía su buenaventuranza, en que le tuvieran por animoso que por cristiano [...]. (Vásquez de Almesto 1981: 268)

Estos últimos momentos están llenos de significados sobre la personalidad de Aguirre y sobre lo que representaba: matar a su propia

hija fue «crueldad mayor que las pasadas, con que echó el sello a todas las demás» (Vásquez de Almesto 1981: 268), pues no solo cometía filicidio, sino que asesinaba a una joven inocente. Los pocos hombres que no lo abandonaron no fueron calificados de leales, sino que se vio en ellos tal grado de culpa que, por eso, se mantuvieron a su lado, pues la lealtad estaba reservada para causas nobles, y un tirano no la podía recibir. La rapidez de sus antiguos marañones para apresarlo y darle muerte era la muestra de que en su sangre se podían lavar las culpas del grupo, pues, si le permitían recibir la confesión y hablar con el gobernador, lograría aquello que se había propuesto con sus actos públicos: unir al grupo en la culpa. En su muerte, se encuentra el ánimo gentil propio de un hombre que tan poco respeto había mostrado por la religión; en estos momentos, resumió su vida y sus actuaciones.

Tres levantamientos que se separan, se cruzan, se entretejen y se asemejan

Estos tres levantamientos no fueron los únicos que se presentaron en el siglo XVI en territorios de la monarquía hispánica; sin embargo, fueron los más renombrados porque uno se presentó en el centro mismo de la Corona; el otro fue protagonizado por un miembro del linaje de conquistadores más importante que hubo en uno de los reinos de Indias más rico e importante de su tiempo; y el tercero se caracterizó por actitudes extremas, así quedara en las márgenes más periféricas del Imperio.

Según los trazaron los cronistas, el desarrollo de los movimientos fue del consenso grupal (ya sea de ciudades, vecinos de ellas o de una tropa) a una cabeza que lo dirigiera todo. De esta manera, las faltas colectivas, sin dejar de existir, cada vez se proyectaron más en esa persona que comandaba el grupo. Ahora bien, esta dirección de la que se habla no se debe entender como aquel que figurara como jefe del grupo, sino como el que representara, por su actuación, el papel preponderante y determinante a la hora de definir el curso de las acciones. En el

levantamiento de los comuneros en Castilla, la Junta General era demasiado etérea como para encarnar el papel determinante, y Juan de Padilla resultaba muy ingenuo para encarnar el genio malvado que empujara la revuelta. Para eso estaba el obispo Antonio Acuña, quien se involucró en el movimiento cuando este estaba ya comenzado y nunca estuvo en la cúspide de mando, pero que, con su fuerza y arrojo, infundía valor a sus copartidarios y temor a sus contrarios. Pizarro era demasiado ignorante para entender la magnitud de sus acciones y, sin el genio táctico de Carvajal, se encontraba perdido. Don Fernando de Guzmán era un joven inocente y sin malicia que no supo guardar fidelidad a su amigo Orsúa y que se dejó tentar por las palabras halagadoras del genio mismo del mal, Lope de Aguirre, un viejo soldado que dirigió a su antojo la revuelta de los marañones.

Acuña, Carvajal y Aguirre tenían en común ciertas características: ninguno era joven —es más, los dos primeros eran ancianos al momento de participar en los levantamientos—; eran hombres de guerra, malos cristianos que tenían en poco su alma y que confiaban demasiado en lo que se pudiera hacer en vida, en detrimento de la vida eterna. Al momento de morir no mostraron arrepentimiento y su último momento no fue propio de cristianos sino de gentiles, esto es, se mantuvieron contumaces y su despedida de este mundo correspondió a lo que habían sido sus vidas. Estas características, aunadas a las que hemos visto que los cronistas les asignaron (ambición, avaricia, crueldad, etc.), servían para recalcar su maldad y para que de ello se desprendiera, tal vez, una especie de signo victimario que los cronistas pusieron sobre ellos para que sirvieran de chivos expiatorios que pagaran por las faltas colectivas.[17] Si la comunidad se podía ver libre de culpa, era en

[17] «A los ojos de la comunidad, la víctima debe manifestarse como responsable tanto de la violencia que agitaba a esa comunidad, cuando la víctima aún estaba viva, como de la paz restaurada por la muerte de la víctima. Esta se convierte en el significado de todas las relaciones entre los miembros de la comunidad, especialmente los peores y los mejores» (Girard 1984: 170).

parte porque se había dado una transferencia de esta hacia estos personajes, para encarnar al máximo las faltas cometidas por el colectivo, o porque las propias culpas de estos fueran tan grandes que opacaran la actuación de la muchedumbre en los levantamientos.

La caracterización de herejes estaba dada por su ataque al Rey, pues ir contra él significaba contradecir la voluntad divina que lo había hecho ocupar tal cargo.[18] Para hacer esto más evidente, los cronistas llenaron a los personajes de detalles heréticos y antirreligiosos, y resaltaron y aumentaron aquello que los hiciera más culpables. Por otro lado, se puede pensar que los cronistas establecieron un juego dialéctico entre estos rebeldes y el Rey. Mientras que este encarnaba ciertas virtudes, aquellos eran el reflejo contrario. Si el Rey era defensor de la fe, cabeza de la sociedad y había recibido de Dios más saber que los demás hombres,[19] estos eran agresores de la fe, cabezas de unos movimientos que paulatinamente se quedaron sin cuerpo y su inteligencia o astucia no podía tener origen divino sino demoníaco. Por eso, es reiterativa la idea del *familiar* que les proporciona tal sabiduría.[20]

---

[18] Desde el siglo VII los obispos reunidos en el Concilio de Toledo afirmaron que «no es lícito poner en tela de juicio el poder de aquél de quien consta le ha sido delegado el gobierno de todos por el juicio del cielo» (Guiance 2000, II: 417).

[19] Los reyes hispánicos se habían constituido como defensores de la fe desde el siglo VII y, desde el siglo XIII, con las siete partidas de Alfonso X, el Rey era considerado cabeza de la sociedad y más sabio por gracia divina. Véase Rucquoi 2000: 16 y 322; y Guiance 2000: 424.

[20] En el caso de Acuña no se menciona, tal vez porque el cronista, Juan Maldonado, era sacerdote y no quería que obra contuviera elementos que pudieran ser catalogados como peligrosos. En el siglo XVII, Pedro Bohorquez organizó, en el norte del virreinato de la Plata, levantamientos indígenas contra la autoridad monárquica, al igual que Aguirre y Carvajal fue acusado de tener *familiar*. Véase Lorandi 1997: 185.

Bibliografía

Bernand, Carmen y Serge Gruzinski
1996 *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la conquista. La experiencia europea, 1492-1550.* México: Fondo de Cultura Económica.

Cieza de León, Pedro de
1984-1985 *Obras completas.* 3 ts. Madrid: CSIC.

Covarrubias, Sebastián
1998 *Tesoro de la lengua castellana o española.* Barcelona: Alta Fulla.

Elliott, J. H.
1979 *La España Imperial.* Barcelona: Vicens-Vives.

Fernández, Diego
1914 *Primera parte de la Historia del Perú.* 2 ts. Madrid: Biblioteca Hispania.

Friede, Juan
1961 *Vidas y luchas de don Juan del Valle, primer obispo de Popayán y protector de indios.* Popayán: Arzobispado de Popayán.

Girard, René
1984 *El chivo expiatorio.* Barcelona: Anagrama.
1985 *La route antique des hommes pervers.* París: Grasset.
1996 *Literatura, mimesis y antropología.* Barcelona: Gedisa.

Guevara, Antonio de
1942 *Epístolas familiares.* Buenos Aires: Espasa-Calpe.

Guiance, Ariel
1981 *Lope de Aguirre. Crónicas.* Barcelona: 7½.
2000 «El derecho del rey: el sentido de la realeza y el poder en la monarquía castellana medieval». En Óscar Mazín Gómez. *México en el mundo hispánico.* 2 vols. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Lorandi, Ana María
1997 *Por los senderos de un héroe*. Relaciones, estudios de historia y sociedad, n.º 70. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Maldonado, Juan
1975 *La revolución comunera [El movimiento de España, o sea historia de la revolución conocida con el nombre de las comunidades de Castilla]*. Madrid: Ediciones del Centro.

Mendiola, Alfonso
1995 *Bernal Díaz del Castillo: verdad romanesca y verdad historiográfica*. México: Universidad Iberoamericana.

Ortiguera, Toribio de
1981 «Crónica II». En Ariel Guiance. *Lope de Aguirre. Crónicas*. Barcelona: 7½.

Pérez, Joseph
2001 *Los Comuneros*. Madrid: Historia 16.

Pizarro, Pedro
1978 *Relación del descubrimiento y conquista de los Reinos del Perú*. Edición y consideraciones preliminares de Guillermo Lohmann Villena, y nota de Piere Duviols. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Rucquoi, Adeline
1997 «Noblesse des conversos?». *Études Hispaniques*, n.º 23.
2000 *Historia medieval de la península Ibérica*. México: El Colegio de Michoacán.

Vázquez de Almesto, Francisco
1981 «Relación de la jornada de Pedro de Orsúa a Omagua y el Dorado» En Ariel Guiance. *Lope de Aguirre. Crónicas*. Barcelona: 7½.

Zúñiga, Gonzalo de
1981 «Relación muy verdadera de todo lo sucedido en el río Marañón». En Ariel Guiance. *Lope de Aguirre. Crónicas*. Barcelona: 7½.

Violencia de las letras en los textos andinos y la estrategia de los indios para sobrevivir durante la dominación española

Hidefuji Someda
Universidad de Estudios Extranjeros de Osaka

Hacia mediados del siglo XVI, el 1 de julio de 1550, y desde la Ciudad de los Reyes (Lima), fray Domingo de Santo Tomás (O. P.) informó, en una carta muy larga al Consejo de Indias, de la situación desordenada de la tierra y del estado miserable de *los pobres indios*, y censuró, con vehemencia, las arbitrariedades de los encomenderos que estorbaban la evangelización, denominándolos como «los españoles baptizados, que por no mentir no les oso dezir cristianos». En dicha carta afirmó que:

> [...] una cosa sepa vuestra alteza, y es que el fundamento y principio de algund bien para esta tierra está en que los naturales sepan lo que han de dar a sus encomenderos, por que, no sabiéndolo, ni tienen tiempo para oir las cosas de Dios ni, aun lo que más de llorar es, que no son señores de sus haziendas, por que todas se las toman, ni de sus personas, por que se sirven dellos como de animales brutos, y aun peor, que, al asno en castilla curanle por que les costo ocho ducados y, les hara falta si se les muere, y, el pobre no, por que si se les muere, no le faltará otro hasta que se vaia a españa, el que los tiene en encomienda, que este es el paradero de todos los que acá estan [...]. (Lisson Chávez 1943, doc. n.º 152: 192-193)

Es bien sabido que el padre Domingo de Santo Tomás, como practicante de la doctrina lascasiana de la evangelización pacífica, se esforzó

por convertir a los indios al cristianismo por medio de la persuasión y la demostración de la vida ejemplar, así como también colaboró con las autoridades coloniales —por ejemplo en la tasa y retasa de tributos—. Y, como se ve en la carta arriba citada, el padre Domingo se preocupaba mucho por la situación de la evangelización y por el enfoque que se le daba, puesto que, según el padre, los indios se ven precisados a vivir en la condición miserable e ínfima debido a la exacción de los españoles y la empresa llamada «entrada» (Lissón Chávez 1943, doc. n.º 152: 201-202).

Excusamos decir que el padre Domingo, «el más apasionado y encumbrado representante del lascasianismo en el Perú» (Assadourian 1994: 211), no dudó nunca en la capacidad de los indios andinos para aprender la doctrina cristiana y convertirse al cristianismo abandonando la idolatría. Por eso, según el padre Domingo, el método adecuado para la evangelización no consiste en negar totalmente todo lo andino, sino en sintonizar o, mejor dicho, dialogar con la cultura andina prehispánica. En otras palabras, el padre dominico cree que es indispensable entender lo más exactamente posible la religiosidad y los ritos tradicionales indígenas para sembrar la doctrina cristiana en su alma. Por ello, se preocupó por elaborar y publicar la primera *Grammatica o Arte de la lengua general de los indios del Reyno del Perú* (Valladolid, 1560) y el *Lexicon o Vocabulario de la lengua general del Perú* (Valladolid, 1560), ya que consideraba que debería ser efectuada la predicación para los indios no en castellano sino en la lengua vernácula (quechua). Así, uno de los representantes de la misión apostólica en los Andes explicó, en una carta a la autoridad metropolitana, la necesidad inminente de reformar la política colonial sobre los indios para que se pueda cumplir debidamente la misión otorgada por el Papa a la Corona de Castilla porque, para él, «[...] la yntencion y titulo que vuestra alteza tiene a esta tierra es la conversion desta gente [...]», es decir, de «esta pobre gente de los naturales» (Lissón Chávez 1943, doc. n.º 152: 203).

Pero, a fines del siglo XVI y al igual que el padre Domingo de Santo Tomás, otro misionero y religioso de la Orden de Santo Domingo, llamado Reginaldo de Lizárraga, declaró taxativamente que se frustró

la evangelización de los Andes y atribuyó su causa principal a la calidad y costumbres de los indios del reino del Perú, es decir, a la falta de capacidad moral e intelectual de aquellos en aprender y observar las reglas cristianas aun después de ser predicadas. Según él, los indios:

> [...] realmente son de su naturaleza para servir [...] y son la gente más ingrata que hay en lo descubierto [...], la nación sin honra que se ha visto [...], más mentirosa que se puede imaginar [...]; [...] y cuando están borrachos entonces hablan nuestra lengua, y se preguntan, ¿cuándo los cristianos nos habemos de volver a nuestra patria? y ¿por qué no nos echan de la tierra? pues son más que nosotros, y ¿cuándo se ha de acabar el Ave María? que es decir cuándo no les habemos de compeler a venir a la doctrina [...]. (Lizárraga 1987, lib. I, cap. CXII: 241-243)

Tratando de aclarar razones de tan duras opiniones de Lizárraga acerca de los naturales andinos, Valcárcel Martínez infiere, no sin titubeos, que se deberían a «la fatiga y desesperación de ver, tras una vida dedicada a la evangelización, que los frutos de ella entre los indígenas no eran boyantes; tal vez la fría observación de la despoblación tan aguda del antiguo imperio inca» (Valcárcel Martínez 1997: 184). Así, Lizárraga llegó a tener una visión pesimista de la evangelización, principalmente por la incapacidad de los indios y a la disminución drástica de ellos, y no puso en tela de juicio las medidas coactivas tomadas en gran escala por el quinto virrey, don Francisco de Toledo, para integrar a los indios al mundo cristiano.

Pero aquí es de notar que hacia la misma época hay un clérigo que, al igual que Lizárraga, no solo condena con mucho vigor e indignación a los indios convertidos, sino que también censura incisivamente la política oficial de la evangelización. Así, el clérigo Bartolomé Álvarez, quien se dedicaba a la evangelización en las doctrinas ubicadas en el obispado de Charcas, escribió un voluminoso memorial, dedicado en 1588 a Felipe II —publicado en 1998 con el título de *De las costumbres y conversión de los indios del Perú*—. En dicho memorial, Álvarez intenta persuadir a la Corona de la necesidad de tomar medidas más radicales

con los neófitos indios, que no dejan de practicar la idolatría aun después de casi medio siglo de evangelización y declara que el fracaso se debe principalmente a la ignorancia de las autoridades coloniales, cegadas por la codicia del oro y la plata, antes que a la astucia y maldad de los indios. Así, el clérigo afirma lo siguiente:

> [...] [los naturales] con cohechos saben ganar las voluntades de los que más mandan y pueden, y saben conocer cuál es el que puede más y cuál tiene más favor con el que más manda, quién solicitaría más presto y con más calor su negocio, qué negocio facilitaría el fiscal del Rey y qué negocio concluirá brevemente el presidente o el oidor, o los demás que administran justicia. Para cada cosa saben buscar su tiempo y modo, porque hallan lugar en la nación española. (Álvarez 1998, cap. 23: 16)

De este modo, Álvarez insiste mucho en que, bajo la dominación española, los indios saben bien la manera de cumplir su voluntad —según él, practicar la idolatría y la negociación con las autoridades coloniales, civil y eclesiástica— e informa, de acuerdo con su propia experiencia, de muchos casos concretos que aclaran la corrupción de los oficiales de ambas autoridades y la ruptura de la relación entre los indios y los clérigos en las doctrinas. Recordemos aquí que la evangelización no es tarea exclusiva de la Iglesia sino, también, un cargo importante del estado colonial; ya que, como es bien sabido, la obra apostólica o, mejor dicho, la conversión de los indios era considerada como la principal razón que justificaba la dominación española en las Indias.

Refiriéndose a los naturales, Álvarez, como otros cronistas españoles, también emplea con frecuencia términos peyorativos y negativos, tales como «torpes», «bellacos», «sucios» o «bestias»; pero lo que nos llama mucho la atención es que el clérigo llegase a identificar a los indios convertidos casi con los judíos o mahometanos, y solicitase al Rey la aplicación de la Inquisición sobre ellos. Con claridad, Álvarez escribe lo siguiente: «[...] es menester se entienda que los indios son infieles totalmente en sus obras y pensamientos, aunque algunos son baptizados; [...] yo de mí sé decir que, aunque he trabajado y no poco,

no he sabido conocer alguno que se haya convertido, si no es uno que de muchos que he enterrado me pareció murió cristianamente [...]» (Álvarez 1998, cap. 29: 21).

Así, Álvarez afirma que los andinos, aunque sean bautizados, siguen siendo «infieles», lo que quiere decir que aclara que los «neófitos» andinos, a pesar de que fue puesta en marcha la política represiva bajo el reinado del virrey Toledo, siguieron creando ingeniosamente *lo nuevo andino*, aceptando positivamente unos elementos de la religión católica en su propia cultura tradicional para sobrevivir a la dominación rigurosa de España, todo ello antes de que el padre Francisco de Ávila descubriera y condenara públicamente las antiguas prácticas religiosas subsistentes en la provincia de Huarochirí en 1608. Por ejemplo, lo podemos constatar en la información sobre la fiesta llamada el *casi* que celebraban los indios en la Pascua de Resurrección (Álvarez 1988, caps. 193-196: 110-112).

En otros términos, mientras que el estado colonial empezó a tomar medidas coactivas para destruir las antiguas religiones andinas con el objeto de establecer y asegurar, material y espiritualmente, la hegemonía real en los Andes, los indios no obedecieron dicha política represiva sin resistir, sino que, más bien, reaccionaron con prontitud, inventando estrategias para mantener lo más posible su cultura tradicional. Álvarez reconoce bien tal postura indígena, por lo que escribe que «Es necesario, para corrección y enmienda de la desenfrenada y torpe malicia que los indios han tenido con diabólica agudeza, que la Santa Inquisición ponga la mano en la enmienda [...]» (Álvarez 1988, cap. 8: 7).

Un primer claro indicio de tal estrategia lo encontramos en el movimiento de los curacas, que surgió hacia la segunda mitad de la década de los cincuenta en contra de la perpetuidad de las encomiendas. Para aclararlo, nos referirnos a la situación de la sociedad colonial de aquella época.

Como hemos visto, el padre Domingo de Santo Tomás, promotor infatigable de la evangelización de los indios, reclamó la necesidad de reformar la política colonial de la Corona sobre los indios para avanzar

con la obra apostólica y considera que fue muy agitado e inquietante, temporal y espiritualmente, el estado de la sociedad colonial. Mientras tanto, el famoso cronista Cieza de León, en la primera parte de su voluminosa *Crónica del Perú* (Sevilla, 1553), expuso una visión diferente sobre la situación de la misma sociedad, ya que él la describe como sigue:

> [...] los quales [obispos tales como don Juan Solano de Cuzco, don Hierónymo de Loayza de Lima, don Juan de Valle del Quito, entre otros] tienen en los pueblos y ciudades de sus obispados cuydado de poner curas y clérigos que celebren los diuinos officios. La gouernación del reyno resplandece en este tiempo en tanta manera, que los Indios enteramente son señores de sus haziendas y personas: y los Españoles temen los castigos que se hazen. Y las tyranías y malos tratamientos de indios han ya cesado por la voluntad de Dios que cura todas las cosas con su gracia. (Cieza de León 1984, primera parte, cap. CXX: 315)

Así, Cieza de León, a pesar de que presenció con sus propios ojos la situación agitada de la sociedad colonial provocada por las guerras civiles del Perú y el levantamiento de los Incas parapetados en Vilcabamba, declaró, no sin orgullo, que la sociedad colonial se configura progresivamente sin mayores problemas bajo la coexistencia pacífica de los indios y los españoles hacia la mitad del siglo XVI, y estimó, en mucho, el trabajo de los dominicos, sobre todo el del padre Domingo de Santo Tomás (Cieza de León 1984, primera parte, caps. XLIII, LXI y CXVII). Consideró, además, que día a día fructifican los esfuerzos de los religiosos y los clérigos por la evangelización.

Al revisar los dos textos arriba citados, el del padre Domingo y el de Cieza de León, se ve con claridad que hay gran diferencia entre ellos en cuanto a la comprensión de la situación (*statu quo*) de la naciente sociedad colonial en los Andes. Eso se deriva, principalmente, del distinto modo de interpretar el significado de la presencia española en las Indias. Cieza de León pasó a las tierras recién descubiertas como conquistador, igual que muchos pasajeros españoles, quienes en general

consideraban, consciente o inconscientemente, que la conquista fue una empresa protegida por Dios, es decir, una «guerra sagrada», prolongación de la Reconquista, para facilitar el cumplimiento de la misión evangélica. Por eso, a diferencia del padre Domingo, Cieza de León no pone en tela de juicio la legitimidad de la conquista y dominación española de los Andes, sino que más bien describe, como un hecho consumado o una hazaña indiscutible de los españoles, la historia de la conquista, aunque condena a unos conquistadores por sus tiranías e impiedades para con los indios (Cieza de León 1984, primera parte, cap. CXIX: 311-312).

Y, como en otra ocasión hemos aclarado (Someda 1994: 263-272), nuestro cronista presenta una teoría de la evolución cultural basada en su propia experiencia de haber pasado muchos años en varios lugares del vasto espacio muy agitado de los Andes, recién conquistado, donde podía percibirse con claridad la superposición de tres historias distintas (la historia preincaica, la incaica y la española). Por ello, Cieza de León puede exponer una opinión «optimista» sobre la evangelización, lo que significa que él reconoce implícitamente que los indios son capaces de entender la doctrina cristiana y de convertirse al cristianismo. Efectivamente, él escribe:

> Porque algunas personas dizen de los indios grandes males, comparándolos con las bestias: diziendo, que sus costumbres y manera de biuir son más de brutos que de hombres: y que son tan malos, que no solamente vsan el pecado nefando, más que se comen vnos a otros[...]. Y aun destos males (antropofagia y sacrificio humano) que estos hazían, paresce que los descarga la falta que tenían de la lumbre de nuestra sancta fe, por lo qual ignorauan el mal que cometían [...]. De manera que si estos Indios vsauan de las costumbres que he escripto, fue porque no tuuieron quien los encaminasse en el camino de la verdad en los tiempos passados. Agora los que oyen la doctrina del sancto euangelio, conoscen las tinieblas de la perdición que tienen los que della se apartan. Y el demonio como le crece más la inuidia de ver el fructo que sale de nuestra sancta fe, procura de engañar con temores y espantos a estas

> gentes pero pocas partes es, y cada día será menos, mirando lo que dios nuestro señor obra en todo tiempo en ensalçamiento de su sancta fe. (Cieza de León 1984, primera parte, cap. CXVII: 304-305)

Excusamos decir que, hacia la mitad del siglo XVI, todos los españoles, civiles o eclesiásticos, del virreinato del Perú no compartían la opinión de Cieza de León sobre la evangelización; pero sí podemos afirmar, por lo menos, que su visión prometedora se deriva de las circunstancias históricas de una época en que convergieron la autoridad temporal y la espiritual para llevar a cabo la política centralista e «indigenista» de la Corona. Como se observa en la promulgación de las leyes nuevas, la Corona empezó a poner en marcha la nueva política colonial para establecer con firmeza la potestad real en las Indias, quitando gradualmente a los encomenderos los privilegios que disfrutaban. Por consiguiente, a los encomenderos, que tenían la obligación de atender la cristianización de sus indios encomendados, les interesaba o preocupaba consolidar su posición político-socioeconómica en el entorno colonial bajo circunstancias contrarias, más que colaborar con los religiosos en la obra apostólica. Así, sus miradas se dirigían exclusivamente hacia la política colonial de la metrópoli o, mejor dicho, hacia la actitud de las autoridades coloniales en relación con las encomiendas. De este modo, nació una situación que habría de provocar a Cieza de León abrigar una perspectiva «optimista» de la evangelización. Como aclara bien Assadourian, en la década de los cincuenta hubo, en el Perú, una «alianza» entre un grupo de religiosos, representados por el padre Jerónimo de Loayza, primer arzobispo de Lima, y fray Domingo de Santo Tomás, y los representantes del Rey, tales como Pedro de La Gasca, los oidores de la Audiencia de Lima y el tercer virrey, Marqués de Cañete (Assadourian 1994: 209).

Las autoridades coloniales, para impedir la disminución catastrófica de la población indígena causada por las exacciones arbitrarias de los encomenderos, tomaban unas medidas en favor de los indios que consistían, por ejemplo, en la tasación del tributo que debían pagar los

indios a los encomenderos y la implantación de los corregidores, oficiales reales que tendrían la jurisdicción sobre el cabildo de los españoles, organismo oligárquico de los principales vecinos, es decir, de los encomenderos. Además, las autoridades coloniales no podían desatender la misión apostólica, otra tarea importante e indispensable que desempeñar para legitimar el dominio en los Andes, por lo que consideraban adecuado colaborar con los religiosos que se esforzaban en la evangelización oponiéndose a las arbitrariedades de los encomenderos. Eso quiere decir que, en el círculo político y eclesiástico de la colonia, no llegó a convertirse en tema de discusión la capacidad de los indios andinos para aprender la doctrina nueva y hacerse miembros de la cristiandad.

Esa tendencia se refleja en los textos españoles escritos hacia la misma época, como prueban las crónicas de Cieza de León y Agustín de Zárate (1995, lib. I: 23-65), entre otros. Y es que, limitándose a la cultura andina prehispánica, la mayoría de las crónicas, relaciones, memoriales o cartas, aunque describen las antiguas prácticas religiosas, no las condenan con la misma vehemencia que las crónicas posteriores, llamadas «las toledanas», sino que, más bien, las presentan en un tono objetivo y calmado, sin intervención subjetiva, o las colman de informaciones afirmativas del antiguo imperio Tahuantinsuyu (Someda 1998: 147-220). Por ello, es muy difícil encontrar allí informaciones negativas sobre la cultura andina, especialmente acerca de las prácticas religiosas de los indígenas, a diferencia de los primeros textos sobre la cultura mesoamericana. Por ejemplo, Hernán Cortés describe minuciosamente, en la segunda carta destinada a Carlos V, del 30 de octubre de 1520, el sacrificio humano a los ídolos para legitimar su conducta conquistadora (Cortés 1963: 74-75).

Lo anterior indica que, durante casi treinta años después de la conquista, las autoridades coloniales del Perú tomaron medidas indulgentes y humanitarias frente a las prácticas religiosas tradicionales, debido a circunstancias particularmente andinas: la aspereza geográfica, la falta

de misioneros y, sobre todo, la situación desordenada e intranquila de la sociedad española del Perú, puesto que estallaron, poco después de la conquista, el levantamiento de Manco II y las guerras civiles, primero entre los mismos conquistadores y después entre los conquistadores y las autoridades reales. Además, habría que añadir que, con la noticia de la existencia de grandes cantidad de oro y plata, o del descubrimiento de las minas de plata en Potosí, muchos españoles descontentos, que soñaban con amasar una fortuna de golpe, acudieron en tropel al Perú.

La mencionada actitud generosa de la Iglesia ante las religiones antiguas, se puede reconocer, por ejemplo, en la instrucción sobre la catequesis y la extirpación de idolatrías que redactó el padre Jerónimo de Loayza en 1545 (1549), porque en ella se estipuló que, para destruir los monumentos de la infidelidad, los religiosos habrían de contar con el consentimiento de los indios (Lissón Chávez 1943, doc. n.º 106: 135-145). De este modo, podríamos decir, de acuerdo con Duviols, que dicha instrucción señala el modo de pensar optimista e indulgente de la Iglesia sobre la obra proselitista en los Andes (Duviols 1977: 97). Así, la Iglesia en el Perú, por lo menos hasta el Segundo Concilio Limense celebrado en 1567, procedió con flexibilidad respecto de las idolatrías de los neófitos indios y promovió la evangelización mediante el «diálogo» con las culturas antiguas de los Andes, para lo que consiguió la colaboración del Estado colonial (Duviols 1977: 92-126).

Es de recordar que, para cumplir su propia misión, ni el Estado colonial ni la Iglesia podían hacer caso omiso de la existencia de los curacas, de los poderes étnicos que habían desempeñado el papel de intermediarios entre el Cuzco y las comunidades locales en la época del Tahuantinsuyu, ya que ellos, bajo el dominio español, siguieron manteniendo parte de sus funciones e, incluso, en algunos casos, aumentaron su prestigio social en las comunidades locales. De este modo, los religiosos intentaban principalmente convertir a los curacas o sus hijos al cristianismo para que el resto de la comunidad imitara a su líder. Por consiguiente, entre los curacas, los religiosos y las autoridades coloniales

fue edificándose una relación complementaria, aunque asimétrica, para alcanzar cada uno su propio objetivo. En otras palabras, los curacas trataron de aprovechar, en nombre de los indios, a las autoridades coloniales, civiles y eclesiásticas para mantener todo lo posible su prestigio social y la tradición antigua dentro del nuevo sistema colonial. Según esto, no podemos mantener la imagen tradicional de los indios creada por los españoles, que solían presentarlos en las crónicas o documentos como hombres «pusilánimes, holgazanes, ignorantes o desinteresados». Ellos también intentaban buscar e inventar vigorosa y hábilmente unas estrategias que serían bien respaldadas por los religiosos.

Es oportuno referirnos al movimiento de los curacas en contra de la perpetuidad de las encomiendas, que duró unos diez años desde fines de la década de los cincuenta hasta la llegada de don Francisco de Toledo. Es bien sabido que ellos propusieron a Felipe II, por medio de sus procuradores en la corte, Las Casas y Domingo de Santo Tomás, entre otros, la contribución de una gran suma de dinero para solicitar la derogación de la decisión sobre la perpetuidad de las encomiendas o finalizar con estas (1560). Este hecho demuestra no solo la buena reputación de la que gozó Las Casas entre los indios y su influencia en la Corte, sino que también insinúa que, a mediados del siglo XVI, existían curacas «ricos» que, respaldados por su gran poder económico, gozaban también de una importancia política que les permitió negociar directamente con las autoridades coloniales y aun con la Corona. Además, como hemos dicho, no debemos olvidar que para la evangelización, misión apostólica impuesta tanto a la Iglesia como al Estado colonial, los curacas desempeñaron un papel muy importante como intermediarios entre el mundo hispano y el indígena. En otras palabras, el Estado colonial no podía pasar por alto el poder de los curacas para dominar o controlar el mundo indígena, poder no solo temporal sino, también, espiritual. Por ello, es natural que los curacas, ante la crisis que los amenazaba con la pérdida del prestigio tradicional en la comunidad, tratasen de buscar e inventar estrategias para mantenerse todo lo posible dentro del nuevo sistema colonial.

Existen unos documentos que testimonian que los indios fueron maltratados no solo por los encomenderos sino, también, por los curacas (véase, por ejemplo, Santillán 1968: 405-407; Matienzo 1967, parte I, cap. VII: 22-24), y que la Corona expidió unas ordenanzas que tuvieron por objeto contener el abuso contra ellos —por ejemplo, la cédula real del 16 de agosto de 1563 (CDIA 1892: 496-498)—. Mientras había algunos jefes locales que fueron sometidos a juicio por haber exigido en demasía a la comunidad y fueron destituidos, existían otros que, siendo españolizados, ejercían poderes despóticos sobre sus vasallos indios. Sin embargo, debemos de tener en cuenta que también existieron curacas que fueron encarcelados y azotados debido a que no pudieron responder a las demandas materiales de los españoles. De todos modos, tal transformación social de los curacas señala que la dominación española iba destruyendo el tradicional régimen político-económico de los Andes, basado en la reciprocidad y la redistribución. Aun así, hacia la mitad del siglo XVI, la mayoría de los curacas, soportando el dilema de ser intermediarios entre dos mundos, trataban de buscar en nombre de los indios, diestra y persistentemente, las posibilidades de sobrevivir y aun de lograr su autonomía dentro del sistema colonial.

De hecho, según Pease (1992: 149-158), los curacas de Jauja, mientras que en 1555 pedían, a la autoridad colonial, el otorgamiento de la merced (encomienda) como recompensa por su colaboración con los españoles en la conquista del Tahuantinsuyu, centraron los pedidos a la Corona, a través de los poderes conferidos a Las Casas y a Domingo de Santo Tomás, en eliminar las encomiendas de españoles en los Andes. También Assadourian (1994: 209-292), basándose en muchos documentos, trata detalladamente el movimiento de los curacas contra la perpetuidad de las encomiendas y la implantación del cargo de «corregidor de indios», propuesta del gobernador, el licenciado Lope García de Castro, y explica la estrategia de los curacas que intentaban mantener el prestigio étnico dentro del sistema colonial que amenazaba las bases tradicionales de su legitimidad, reputación y respaldo (Ramírez 1996: 82-85). Uno de los documentos que utiliza el historiador argentino

Assadourian es muy significativo para aclarar la estrategia de los curacas, ya que, en dicho documento, los curacas reclamaban la devolución y restitución de todas las tierras, chácaras y otras heredades tomadas contra su voluntad; y la observancia de sus buenas costumbres y leyes tradicionales. Además, se afirmaban en contra de la perpetuidad de las encomiendas, que:

> [...] no consientan ni den lugar a que se haga la dicha perpetuidad, sino que nos mande poner y ponga en su cabeza y corona real perpetuamente y que nos den la dicha jurisdicción —civil y criminal— para que entre nosotros se elijan, alcaldes, jueces y regidores y otros oficiales de la manera que se elijen entre españoles [...] [enero de 1562]. (Assadourian 1994: 228-229)

Sabemos que el movimiento de los curacas fue respaldado por los religiosos que componían, como refiere Assadourian, el «partido de los indios», representados por el padre Jerónimo de Loayza y el ahora obispo de Charcas, fray Domingo de Santo Tomás, entre otros. Ante tal estrategia de los curacas, el cuarto virrey, Conde de Nieva, Diego López de Zúñiga y Velasco, reaccionó de tal forma que en un informe al Rey, de mediados de 1562, les llamaba *ladrones de casa,* además de afirmar que era «mayor el daño y tiranía que recibían los indios de sus jefes que de sus encomenderos», y les negaba a los indios la capacidad de gobernarse a sí mismos «por su imbecilidad y la falta de entendimiento», por lo que solicitaba al Rey que corrigiera toda la política de evangelización seguida hasta entonces y la dejase exclusivamente a cargo de los clérigos (Levillier 1924, doc. n.º 396: 441-442).

Mientras tanto, los religiosos se mostraban contrarios ante tal reacción del Estado colonial y enviaban al Rey una carta fechada el 8 de abril de 1562, en la que, después de hacer una valoración de la administración del tercer virrey, Marqués de Cañete, afirman que:

> [...] con la venida de los nuevos Gobernadores no solamente no se prosiguió lo que llevaua tan buen principio pero boluieron las cosas muy atras en todo [...]. Para el buen gouierno desta tierra pues lo principal es

> predicarse el evangelio mas ayuda y funda vn solo gouernador bueno y christiano que muchos pues se entiende mas se estoruan y impiden siendo muchos principalmente si cada vno tira a su particular ynterese que no vno teniendo los ojos en los quales deue tener el buen christiano. En lo que menos se trata es en la conseruacion de los naturales que es la principal hazienda que V. M. tiene aca y en su conuersion que es la hazienda de Dios, echanse los indios a minas contrarias de sus tierras y por fuerça que es su total destruicion [...]. (Lissón Chávez 1944a, doc. n.º 284, «Carta de tres provinciales del Perú a Felipe II»: 212)

Así, entrando en la década de los sesenta, se ve la descomposición de la convergencia entre el Estado colonial y los religiosos por el problema de la perpetuidad de las encomiendas, lo que contrasta con la década de los cincuenta, ya que, para ese entonces, como ya lo hemos señalado, había una «alianza» entre un grupo de los religiosos y los representantes del Rey. Lo que nos llama mucho la atención es que los curacas, con miras a alcanzar sus objetivos, se asocien positivamente con los religiosos, que simpatizaban con la condición miserable de los conquistados, y se muestran siempre obedientes y leales a la Corona. Por ejemplo, una petición de 1565 en contra de la provisión del gobernador Castro sobre los corregidores pone énfasis en los servicios prestados a S. M., aludiendo que

> Otro sí, en las alteraciones que en este reino ha habido entre los españoles contra el servicio y obediencia de vuestra real persona hemos servido como es notorio llevando cargas y aderezando caminos y puentes, proveyendo de comida, haciendo pólvora y otros aderezos de guerra y en otras cosas que continuamente se nos mandan. (Assadourian 1994: 288)

De este modo, los curacas, con motivo del problema de la perpetuidad de las encomiendas, empezaron a manifestarse en contra de la política centralizada y regalista, o, mejor dicho, colonialista de la Corona, lo que naturalmente irritó a las autoridades coloniales, que se vieron obligadas a dar garantías económicas a la metrópoli. Por consiguiente, no sería errado pensar que, hacia la mitad de la década de los

sesenta, las autoridades coloniales intentaban buscar títulos para justificar la sofocación u opresión de las pretensiones de los curacas, y llegaron a considerar que surgiría un buen pretexto para ello, además del supuesto abuso de los curacas para con sus vasallos indios, si se levantaban los indios en contra del régimen colonial. Lo prueba la actitud de las autoridades coloniales ante los movimientos de los indios «ocurridos» hacia mediados o fines de la década de los sesenta.

Existe un documento de fines de 1564 que transmite, al gobernador Lope García de Castro, la noticia sobre el levantamiento masivo en Huanca, la que le inquieta mucho, puesto que en ella se lee que «[...] los caciques y principales deste reino desde Chile hasta Quito, están alzados con el reino y matar cuantos españoles hay, el Jueves Santo que viene, en la noche, al tiempo que andan las procesiones de la disciplina por las calles» (Pease 1992: 157).

Recibida tal delación, el licenciado Castro mandó apresar a los curacas de Huanca y fueron recogidas muchas armas. Sin embargo, el arzobispo Loayza, basándose en la declaración hecha por su conocido y «buen cristiano», llamado don Carlos, cacique principal de Jauja y aprisionado por aquel entonces por mandato del gobernador, niega como infundados los rumores del levantamiento de los huancas, afirmando que:

> Si acaso an escrito a vuestra alteza que los caciques se querían alçar a sido cosa sin fundamento y que algunos en sus borracheras o fiestas lo deuian tratar, y el ynga aora y siempre a yntentado de ynquietar algunos caciques embiándoles a dezir que an de hechar a los xpianos desta tierra y quedar ellos como antes y que miren que estan despojados de sus tierras y haziendas y tratados como catibos y otras cosas. El presidente mando hazer ynformacion sobre esto y a instancias de un vezino de esta ciudad [...] y como digo a parecido cosa sin fundamento. (Lissón Chaves 1944b: doc. n.º 340: 313)

Aquí es necesario remarcar que existían dos versiones totalmente opuestas sobre la intriga de los huancas. Mientras el Estado colonial, encabezado por el gobernador, el licenciado Castro, pone énfasis en el

hecho de la intriga, el arzobispo lo niega taxativamente como infundado. Asimismo, es significativo que por aquel entonces se difundiera el rumor de que el Inca «rebelde» de Vilcabamba esperaba la ocasión del levantamiento general e instigaba a los curacas en ese sentido, puesto que los estudios recientes han puesto en duda que hubiera relación alguna tanto ideológica como política entre el alzamiento de los incas de Vilcabamba y las protestas o resistencias de los curacas en contra de la perpetuidad de las encomiendas. De todo ello podríamos inferir que el Estado colonial inventó o interpretó exageradamente la noticia del levantamiento de los huancas y el rumor de la intriga del Inca de Vilcabamba sobre el alzamiento general de los curacas con la intención de mermar o destruir el poder étnico encarnado en los curacas. Si se considera la complicada situación con que se enfrentaba el Estado colonial debido a la disminución de la población indígena (mano de obra), al aumento de los inmigrantes (pobladores españoles sin tierras o repartimientos) y al crecimiento de la población criolla y mestiza (nacimiento de una sociedad multirracial), se explica que el Estado colonial viera oportuno cortar el lazo («alianza») tradicional con los curacas y encontrara una razón irrefutable para justificar su finalidad: el «levantamiento» de los indios.

Pero, para el Estado colonial, existía otro enemigo al cual se debía derrotar: los religiosos, sobre todo los dominicos, que seguían la doctrina lascasiana de la evangelización pacífica. Por ello, una medida conveniente para imponer silencio a los religiosos fue subrayar el fracaso de la evangelización con el pretexto de la subsistencia de las prácticas religiosas tradicionales de los indígenas. Afortunadamente para el Estado colonial, hacia fines de la década de los cincuenta, Polo de Ondegardo, corregidor del Cuzco, investigaba, más sistemáticamente que antes, las antiguas religiones andinas y ponía de manifiesto la necesidad de extirpar la idolatría, no solo por razones espirituales sino, también, por razones políticas y sociales, ya que la idolatría no era una práctica netamente religiosa, sino que también estaba profundamente vinculada a la vida cotidiana de la comunidad indígena (Duviols 1977: 115-117). Así, a

las autoridades coloniales les vendría como anillo al dedo el descubrimiento del reconocido movimiento «nativista» llamado Taqui Onqoy, dirigido por el curaca convertido Juan Chocne o Chocna.

Los historiadores modernos llegaron a conocer la existencia de dicho movimiento, especialmente a través de los documentos presentados por el clérigo Cristóbal de Albornoz ante la autoridad eclesiástica, e interpretaron el movimiento como un símbolo de la crisis de la dominación española en los Andes y una representación notable de las resistencias indígenas en contra del colonialismo (véase, por ejemplo, Stern 1982: 51-71). Pero algunos destacados investigadores, tales como Rafael Varón (1990) y Gabriela Ramos (1992), basados en el hecho de que en tales documentos, llamados *información de méritos y servicios*, es muy exagerado el papel que se le otorga a Albornoz en descubrir, controlar y oprimir el movimiento, y de que no se han podido ubicar otras fuentes fidedignas sobre este, han puesto en duda tal interpretación y han aclarado que el clérigo lo manejó en favor de sí mismo para que fueran reconocidos sus méritos y por ello ascender en la jerarquía eclesiástica. Además, notan que, tras las denuncias de los testigos sobre la idolatría y la existencia de peligrosas sectas indígenas, yacía una lógica de orden más político. Abercrombie, siguiendo la tesis de Varón y Ramos, ha publicado un estudio muy interesante y estimulante, en que relaciona el Taqui Onqoy con el movimiento de los curacas en contra de la perpetuidad de las encomiendas (en Decoster 2002: 79-120).

A nuestro modo de ver, el movimiento del Taqui Onqoy fue aprovechado políticamente por el Estado colonial para derrocar a los religiosos y los poderes étnicos, y así poder construir una nueva sociedad centrada alrededor de un modelo cristiano, porque ese movimiento no se extendió de la forma en que declaran los testigos en las informaciones de servicios. Lo que nos llama la atención es que las acusaciones, es decir, las violencias de letras sobre el movimiento varían en contenido de acuerdo con el paso del tiempo, ya que mientras las primeras informaciones mencionan y critican exclusivamente las características «religiosas» del movimiento, tales como «el retorno de las huacas», la

demostración de desconfianza hacia la Iglesia o el menosprecio por la cruz y las imágenes (Millones 1990 [1570]: 70-71), la última información de 1584 presenta el mismo movimiento como una revuelta fanática y estremecedora en contra del colonialismo, y extendida por casi todo el territorio del virreinato. Así, por ejemplo, un testigo declara lo siguiente: «[...] (la seta y apostasía del dicho Taquiongo) [...] fue la más dañosa que a avido desde que esta tierra se conquistó, porque entravan en ello los más principales yndios que en esta tierra avía, y que yva cundiendo toda la tierra haziendo el daño [...]» (Millones 1990 [1570]: 226).

En otras palabras, las declaraciones de las primeras informaciones sirvieron, principalmente, para acentuar el fracaso de la evangelización, ya que demostraron la subsistencia de prácticas religiosas infieles (exageración del carácter anticristiano del movimiento). En cambio, la última de 1584 fue empleada para reconocer como legítima la preocupación profunda que tenían las autoridades coloniales por la estrategia de los curacas para sobrevivir (exageración del carácter anticolonialista del movimiento). De este modo, el hecho de que el Taqui Onqoy fuera interpretado exageradamente, primero como un movimiento anticristiano y luego como una revuelta de indios fanáticos que solicitaban la derrota de los españoles y el nacimiento de un nuevo mundo, señala que, a partir del reinado del virrey Toledo, las autoridades coloniales, civil y eclesiástica, se aliaron nuevamente, pero esta vez no para construir la nueva sociedad cristiana con las medidas indulgentes («dialogo con las culturas andinas») sino para integrar forzosamente a los indios al nuevo sistema de dominio colonial. Aquí se ve claramente el retroceso fundamental de la política oficial de evangelización.

Por otro lado, la transformación de las acusaciones sobre el Taqui Onqoy demuestra que la violencia de letras lanzadas hacia los indios, que vimos en las crónicas de Lizárraga y Alvarez, es un reflejo de la irritación de los dominadores ante circunstancias históricas que no podían manejar en favor de sí mismos para conseguir su propio objetivo. Por ello, la violencia de letras en los textos —crónicas y documentos— no solo sirve de instrumento para encubrir la injusticia de las

actividades de los vencedores, sino que también insinúa la verdadera imagen de los vencidos, que intentaban sobrevivir a la dura dominación española a través de varias estrategias. Así, por medio de una lectura exhaustiva de los textos, sobre todo las crónicas, se puede aclarar el telón de fondo de la violencia de las letras y se puede reconstruir la historia colonial de los Andes desde el punto de vista de «los vencidos» como una parte importante de la historia de la humanidad.

Bibliografía

Abercrombie, Thomas A.
2002 «La perpetuidad traducida: del debate al Taki Onqoy y una rebelión comunera peruana». En Decoster 2002: 79-120.

Álvarez, Bartolomé
1998 *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1588).* Madrid: Ediciones Polifemo.

Assadourian, Carlos Sempat
1994 *Transiciones hacia el sistema colonial andino.* México y Lima: El Colegio de México e Instituto de Estudios Peruanos.

CDIA
1892 *Colección de documentos inéditos para la historia de América y Oceanía, sacados del Archivo de las Indias.* T. xviii. Madrid: Imprenta del Hospicio.

Cieza de León, Pedro de
1984 *Crónica del Perú. Primera parte.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cortés, Hernán
1963 *Cartas y documentos.* México: Porrúa.

DESCOSTER, Jean-Jacques (ed.)
2002 *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*. Cuzco: Centro de Estudios Andinos «Bartolomé de Las Casas», Instituto Francés de Esutidos Andinos y Asociación Kuraka.

DUVIOLS, Pierre
1977 *La destrucción de las religiones andinas (durante la conquista y la colonia)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

LEVILLIER, Roberto
1924 *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles*. T. I. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra y Juan Pueyo.

LISSON CHAVES, Emilio (ed.)
1943 *La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*. Vol. I, n.º 4. Sevilla: Católica Española.
1944a *La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*. Vol. II, n.º 6. Sevilla: Católica Española.
1944b *La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú*. Vol. II, n.º.7. Sevilla: Católica Española.

LIZÁRRAGA, Reginaldo de
1987 *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid: Historia 16.

MATIENZO, Juan de
1967 *Gobierno del Perú (1567)*. Lima y París: Instituto Francés de Estudios Andinos.

MILLONES, Luis (comp.)
1990 *El retorno de las Huacas*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos-Sociedad Peruana de Psicoanálisis.

PEASE G. Y, Franklin
1992 *Curacas, reciprocidad y riqueza*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ramírez, Susan Elizabeth
1996 *The World Upside Down. Cross-Cultural Contact and Conflict in the Sixteenth-Century Peru*. Stanford: Stanford University Press.

Ramos, Gabriela
1992 «Política eclesiástica y extirpación de idolatría: discursos y silencios en torno al Taqui Onqoy». *Revista Andina*, n.º 10, Cuzco, pp. 147-169.

Santillán, Hernando de
1968 «Relación del origen, descendencia, política y gobierno de los incas». En *El Perú a través de los siglos*. Biblioteca peruana, primera serie, t. III. Lima: Editores Asociados, pp. 377-463.

Someda, Hidefuji
1994 «Un modo de cómo reconocían la cultura andina los europeos del siglo XVI». *América Indígena*, vol. LIV, n.º 4, México, pp. 263-272.
1998 *El Imperio de los incas, imagen del Tahuantinsuyu creada por los cronistas*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Stern, Steve
1982 *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Valcárcel Martínez, Simón
1997 *Las crónicas de Indias como expresión y configuración de la mentalidad renacentista*. Granada: Diputación Provincial de Granada.

Varón, Rafael
1990 «El Taki Onqoy: las raíces andinas de un fenómeno colonial». En Millones 1990: 333-400.

Zárate, Agustín de
1993 *Historia del descubrimiento y conquista del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Las crónicas del Perú en Italia y la difusión de temas americanos a finales del siglo XVI y comienzos del siglo XVII

Luigi Guarnieri Caló Carducci
Universidad de Téramo

Entre finales del siglo XVI y comienzos del XVII, la novedad del Nuevo Mundo, hasta entonces percibida de diferentes maneras e interpretada sobre la base de diferentes modelos, se perfila como un problema conceptual autónomo. Un historiador italiano ha afirmado que las dos obras que marcan el cambio de mentalidad son los *Ensayos* de Montaigne (1588) y la *Historia natural y moral de las Indias* (1590) del padre José de Acosta. Obras muy diferentes, por supuesto, pero que tienen en común el rechazo de la imagen bíblica, lo mismo que de la imagen clásica del Nuevo Mundo, y la conciencia de tratar de descifrar poblaciones hasta aquel entonces verdaderamente desconocidas (Gliozzi 1978: 74-78).

Ha sido documentado ampliamente el interés político y cultural del ambiente italiano, y en particular veneciano, por el Nuevo Mundo. En Venecia había aparecido, en 1505, la primera obra sobre el descubrimiento de América: la carta escrita en Jamaica por Cristóbal Colón a los Reyes Católicos el 7 de julio de 1503. En 1524, apareció *La preclara narratione di Ferdinando Cortese della Nuova Hispagna,* después incluida por Giovan Battista Ramusio en su colección de textos de viaje. Entre 1534 y 1563 salieron muchas traducciones y relatos de la conquista de América: la traducción de la *Relación* de Francisco de Xerez,

la *Prima parte delle istorie del Perú* de Pedro de Cieza de León (1556), la segunda parte de la *Historia general de las Indias* de Gómara (1557) y la *Historia del Perú* de Agustín de Zárate (1563).

En la segunda mitad del siglo XVI, este interés continuó con la publicación en tres volúmenes de la obra de Ramusio, *Navigazioni e Viaggi* (1556), que reunía todo lo que hasta aquel entonces había sido escrito sobre viajes y descubrimientos. Provista de una forma nueva para los esquemas humanísticos de su tiempo, escrita en italiano y no en latín, dirigida no solo a los eruditos sino, también, a quién quisiera saber más «delle cose dalla natura prodotte in quelle parti, dissimili da quelle che nascono presso di noi, [...] più che delle guerre civili degli Spagnoli tra loro per l'immensa ingordigia dell'oro».

Tiempo atrás, en la república véneta, había nacido y crecido un sentimiento antiespañol causado por la antigua competencia comercial. Fue aquí en donde se publicó la *Historia del Nuovo Mondo* de Girolamo Benzoni (1565), después ampliada y con nuevos grabados en 1572, que tanto éxito obtuvo en los países protestantes y enemigos de España.

En la edición de 1598 de *Habiti antichi e moderni di tutto il mondo*, de Cesare Vecellio, publicada en Venecia, en doble versión (italiano y latín), el libro XII se titula «Gli habiti d'America» (Vecellio 1598: 487-507). La representación gráfica, que se remonta al *Isolario* de Benedetto Bordone de 1528, muestra, al contrario de las torpezas que la propaganda española atribuía a los indios y difundía sobre ellos hasta aquel entonces, a indios que corresponden a las categorías humanísticas del bello regalés, noble, soldado, bien vestido, y damas (vestidas o desnudas) elegantes, figuras pertenecientes a un mundo ideal a donde no llegaban las voces de sus detractores (Caracciolo 1990).

Desde el punto de vista estrictamente geográfico, también la inclusión de América, bajo la doble categoría de naciones (Perú, México) e islas (Caribes), en la suma geográfica *Relationi Universali* di Giovanni Botero, da testimonio de la definitiva presencia del Nuevo Mundo al lado de los otros continentes, con la misma dignidad de sus tierras y

pueblos. Además, el autor se interroga acerca de si los antiguos tuvieron noticias del Nuevo Mundo y de la llegada de los primeros habitantes, así como acerca de en qué cosas un continente sobrepasaba a otro.

Ya no se trataba del mito del Perú, como fuente inagotable de oro y metales preciosos, ni del mito de la edad del oro como mítica representación de la inocencia primitiva de los habitantes de America (Gerbi 1988: 24-66); era el signo de un nuevo interés, síntoma de nuevas posibles perspectivas. Resultaban muy atractivas las noticias sobre la política de los imperios americanos, las formas de gobierno y el estado militar que marcaba a las grandes civilizaciones, noticias que ya se encontraban en Cieza de León; además, se difundían relatos con ilustraciones macabras y horripilantes, que subrayaban los aspectos más salvajes de los indios, sobre todo de los de más reciente reducción.

Las relaciones de los jesuitas habían jugado un papel muy importante en la difusión de las noticias sobre América que llegaban a la curia general de Roma desde las diferentes provincias. Hay que resaltar que algunas de estas relaciones fueron escritas por misioneros italianos, a pesar de que es bastante difícil individulizar la procedencia de las cartas insertadas en las *Litterae Annuae*. La publicación de las *Annuae* daba a conocer, al público culto italiano, un material mucho más amplio, que en parte procedía de las relaciones de misioneros españoles y portugueses. Las *Litterae Annuae* se imprimían para leerlas no solo en el ámbito jesuita sino en otras órdenes religiosas; además, llegaban también a personajes fuera del ámbito religioso. Es importante recordar que pasaban por un doble filtro: el de los provinciales en las diferentes regiones de procedencia y el de la curia general de Roma. La causa de este control respondía al intento de evitar difundir noticias que pudieran acarrear descrédito a la Compañía de Jesús y proporcionar pretextos para acusaciones de intromisión en los asuntos políticos. Por otro lado, y en algunos casos particulares, se debía a motivos religiosos, sobre todo en el caso de que el relato sobre las costumbres de los indios pudiera introducir elementos de confusión al insinuar la existencia de una religión natural e inducir a una comparación entre la religión y los

cultos, lo que contribuiría a reanimar la disputa sobre la conexión entre la predicación del apóstol y los cultos de las poblaciones americanas, discusión de la cual se encuentran huellas en diferentes obras (Romeo 1989 [1954]: 164-165).

En 1596 se edita, en Venecia, la *Historia naturale e morale delle Indie; scritta dal R.P. Gioseffo de Acosta,* que era la traducción de la edición española de 1590. La rápida difusión de la historia del padre Acosta se insertaba en un vasto repertorio, ya existente e impreso, de estudios naturalísticos, históricos y antropológicos *ante litteram*.

Por los años en que se imprimió la obra de Acosta, ya no causaba maravilla la diversidad de América. Lo que parecía atraer más que todo lo demás, entre las varias extrañezas y curiosidades, era lo concerniente a las costumbres religiosas denominadas supersticiones o ritos, que eran explicadas, muchas veces, por la intervención del demonio.

En lo que concierne a las creencias y los sacrificios de los indios, en particular las semejanzas que Acosta subrayó entre los ritos paganos y algunos de la Iglesia que hubieran podido perturbar a los lectores, ya se ha puesto en evidencia la diferente terminología que este autor utilizó al momento de hablar de la religión de los indios en el libro V (dedicado específicamente al tema de la idolatría y al papel del demonio) respecto a los otros libros que componen la obra y en los que también se trata el mismo tema. En el libro V se puso más cuidado en el uso de la palabra «religión», que casi desaparece y que, al contrario, se encuentra muy a menudo en los otros libros de la *Historia*. Esto puede deberse al hecho de que Acosta sabía que el libro V iba a ser objeto de mayor atención por parte de la censura (Pino Díaz 1999). Es importante, de todas maneras, la comparación entre indios y europeos, los primeros como herederos de unas civilizaciones dignas de memoria.

Si nos detenemos en la edición veneciana, hay que decir que el traductor, Giovanni Gallucci, o Galluzzi, fue matemático, astrónomo, médico, astrólogo y poeta. En este último ámbito se coloca la traducción de la *Historia* de Acosta, cuya dedicatoria hace referencia a la correspondencia entre su visión de la historia y la del autor: «Testimonio

dei tempi, luce della verità, vita della memoria, maestra della vita e ambasciatrice dell'antichità». Además, «La *Historia* de Acosta sea por la doctrina que expone, sea por la variedad de cosas que contiene, me ha dado tanto gusto en la lectura en su idioma, que me indujo, por común provecho, a trasladarla en nuestra habla italiana». La traducción es bastante discutible desde un punto de vista lingüístico e interpretativo; sin embargo, es muy importante dentro del ámbito de las traducciones de las crónicas americanas. Por error, el traductor italiano traduce con un malentendido un paso importante: «quantunque nel valore et sapere naturale questi del mondo novo forono molto superiori agli antichi, quantunque questi caderono in cose degne di memoria» ('bien que en valor y saber natural excedieron mucho los antiguos gentiles a estos del nuevo orbe, aunque también se toparon en estas cosas dignas de memoria'), es decir, exactamente lo contrario de lo expresado en el original.

En el comienzo del libro V, completamente dedicado a la cuestión del tema religioso y los cultos, Acosta empieza hablando de las causas y tipos de idolatría y da relieve a la similitud de algunos de esos ritos con los del cristianismo: «[...] en los indios hay algún conocimiento de Dios, un supremo hacedor de todo», conciencia similar a las descritas en las Actas de los Apóstoles, cuando San Pablo, en Atenas, vio un altar dedicado al *deo ignoto* y desde este empezó su predicación. La similitud —dice— es obra del demonio, que intentó imitar a Dios «en el modo de sacrificios, religión y sacramentos». Este punto fue traducido integralmente en el texto italiano. La primera censura se encuentra en el capítulo XIV, «De los sacerdotes y oficios que hacían», cuando Acosta habla de una extraña curiosidad de México: «[...] el demonio puso también su orden de sacerdotes menores, y mayores, y supremos, y lo que más me ha admirado, hasta en el nombre quiso usurpar el culto de Cristo, porque a los supremos sacerdotes, y como si dijésemos sumos pontífices, llamaban en su antigua lengua Papas los mejicanos». De la extraña curiosidad queda solo una referencia a que «i sacerdoti di Vitzilipuzili chiamavano padri».

Al capítulo XV, «De los monasterios de doncellas que inventó el demonio para su servicio», le falta el primer párrafo: «[...] como la vida religiosa es cosa tan adepta en los ojos de la divina Majestad, así el padre de la mentira ha procurado, no solo remedar esto, pero en cierta forma tener competencia y hacer su ministros que se señalen en aspereza y observancia». No se entiende la intervención censoria, ya que nada contiene más de lo que después se tratará.

Más justificada parece la censura en el capítulo XVIII, en el que se da una clara admisión de admiración por la habilidad de Satán para imitar los sacrificios de Caín y Abel, Noé, Abraham y otros ritos: «[...] ha pasado tan adelante en dar multitudes de ritos y ceremonias, tantas observancias, que admiro, y parece [...] claramente competir con la ley antigua, y en muchas cosas usurpar sus propias ceremonias».

En el capítulo XXIII se notan intervenciones de censores y también un título diferente: «Cómo el demonio ha procurado remedar los sacramentos de la sancta iglesia», traducido muy simplemente: 'De algunas ceremonias de aquellos pueblos'. Luego, en la traducción, desaparecen las palabras «comunión» y «comulgar».

El título del capítulo XXIV, «De la manera con que el demonio procuró en México remedar la festa del Corpus Christi, y comunión que usa la Sancta Iglesia», es traducido «De alcune feste grande che si faceva» y el primer párrafo, con una explícita comparación entre un rito satánico y la comunión, está suprimido. En lugar de la palabra «comunión» en «a los trozos qu estaban consagrados, [...] dabanlos a modo de comunión a todo el pueblo», se escribe «molti pezzi di lui [idolo] [...] li davano da mangiare a tutto il popolo»; y por «acabada la solemnidad de la comunión» se traduce «compiuta questa solennità».

No podía sobrevivir a la censura el párrafo en que el padre Acosta compara, de alguna manera, al diablo con Jesús: «A quién no pondrá admiración que tuviese el demonio tanto cuidado de hacerse adorar, y recibir al modo que Jesucristo, nuestro Dios, ordenó y enseñó, y como la Santa Iglesia lo acostumbra?». Queda traducida solo la primera frase: «Chi non si ammirerà che il demonio mettesse tanta cura nel farsi

adorare». Está totalmente tachado el capítulo XXV, «De la confesión y confesores que usaban los indios», en el que Acosta proporciona muchas noticias sobre los cultos peruanos, de inspiración satánica, semejantes a la confesión: «En el Perú tenían por opinión que todas las adversidades y enfermedades venían por pecados que habían hecho, y para remedio usaban de sacrificios, y ultra de eso, también se confesaban vocalmente casi en todas las provincias, y tenían confesores diputados para esto [...]; y este oficio de confesar también lo tenían las mujeres».

El capítulo XXXVI, XXV de la traducción, «De la unción abominable que usaban los sacerdotes mejicanos y otras naciones, y de sus hechiceros», traducido literalmente, «Della ontione abominevole che usavano i Sacerdoti messicani, e altre nazioni e dei suoi fattucchieri», soporta la censura en su parte inicial, en la que se compara una vez más el culto demoníaco con le ley de Dios. Unas líneas después se omite una referencia al uso del tabaco.

El título del capítulo XXVII, XXVI de la traducción, «De otras ceremonias y ritos de los indios, a semejanzas de los nuestros», es traducido muy simplemente: «Di altre cerimonie e riti degli indiani», tachando cada referencia a la comparación entre la ley de Moisés y los ritos indios. La palabra «bautismo» es traducida con «lavatoi», 'lavaderos', y se omite la descripción de una ceremonia similar a la circuncisión.

También el capítulo XXVIII, XXVII de la traducción, «De algunas fiestas que usaron los de Cuzco y como el demonio quiso también imitar el misterio de la Sanctisima Trinidad», es censurado en el título, traducido «Di alcune feste che usano quelli del Cuzco». Se omite el paso en que se habla de la presencia del misterio de la Sanctísima Trinidad en unos ritos, la identificación de las tres personas en «Apointi, Churiinti e Inticuaoquí [...] y de Tangatanga que era un ídolo que decían que era uno en tres, y tres en uno». En el capítulo XXIX se omite, en el párrafo sobre la fiesta de penitencia, la frase en que se habla de una forma de «indulgencia plenaria y perdón de los pecados». La omisión del capítulo XXXI, «Qué provecho se ha de sacar de la relación de las supersticiones

de los indios», el último, es total. En él, Acosta muestra la utilidad de conocer los ritos «para ver si clara o disimuladamente las [supersticiones] las usan también agora». Es sustituido por una nota de censura, de manera que el último paso del libro es la descripción del ídolo de los mercaderes cholutecas. De esta forma, se priva al lector de una clave de lectura fundamental que se ofrece cuando el autor explica la razón de conocer los engaños del demonio:

> Non paia strano all'autore di questa Historia, né meno a chi l'ha letta nella lingua spagnola, che in questo quinto libro manchino molte cose scritte da lui, che si leggono nello spagnuolo, perché così è piaciuto ai superiori che hanno ordine di vedere le cose che si stampano, ai quali non solo siamo sforzati obbedire, ma dobbiamo obbedir volentieri. (Ferro 1994)

Que la obra de Acosta haya tenido influencia sobre las sucesivas visiones de los indios es un hecho verificado. También la edición italiana tuvo su importancia, ya que un importante estudioso de temas de religiones comparadas del período, Antonio Possevino, otro jesuita, elaboró su división de los pueblos según sus cultos a partir de la obra de Acosta, en *Biblioteca selecta* (Venecia, 1603). La gran producción editorial de cartas, avisos, descripciones e historias que empieza a partir de 1580 fue el resultado de un trabajo complejo, hecho de selecciones y de censuras, con el fin de proporcionar una imagen establecida y controlar las reacciones de los lectores. El mismo Possevino dijo que Dios era el autor de un libro, el mundo, y también el profesor a quien todos debían dirigirse. Estos libros contaban historias de pueblos diferentes. El método consistía en llenar las casillas de un esquema de civilización, en las que había que comprobar la presencia de instituciones o bien su ausencia. Con una más consistente presencia de los misioneros en Oriente, algo cambió: el presunto más elevado grado de civilización de los pueblos orientales indujo a una recolección sistemática de estas informaciones (Guarnieri Caló Carducci 2002). El conjunto de obras americanas y de sus traducciones estimuló la edición de obras con su propia autonomía conceptual,

en las que los datos americanos y también de otras partes del mundo fueron sistematizados según un tema preeminente, como en el caso ya visto de las *Relationi universali* de Giovanni Botero.

Totalmente diferente es la búsqueda del significado de los símbolos entre las varias culturas, que se hace en un ámbito paralelo y solo pocos años después de la traducción veneciana de la *Historia* de Acosta. Tal búsqueda se encuentra en unas obras de contexto y finalidad diferente, no traducciones italianas del español sino obras con una propia autonomía conceptual y que tienen como campo de referencia cultural el estudio de la iconografía clásica, las religiones antiguas, los estudios de arqueología y las colecciones privadas.

En el ambiente italiano, a finales del siglo XVI y comienzos del XVII, la búsqueda del significado de los símbolos presentes en las varias culturas se desarrolla a la luz de la doctrina de los símbolos, que provenía de Plotino, y del mito de una sabiduría originaria difundida entre las diferentes civilizaciones y transmitida solo parcialmente, que afirmaba el carácter innato del conocimiento, aunque este se viese afectado por la razón discursiva. Asimismo, la preocupación por los signos se enmarca en la creencia del carácter simbólico e intuitivo de las inscripciones de la antigüedad. En 1575, Piero Valeriano, de acuerdo con los principios del neoplatonismo de Marsilio Ficino, había tratado, en *Hieroglyphica sive de scarsi aegyptorum cum additionibus Caelii Augustini Curionis* (Basilea, 1575), los significados alegóricos de muchas imágenes.

Andrea Alciati en *Emblemata* había descrito emblemas de diferente procedencia y de períodos distintos, intentando identificar las ideas comunes a las diferentes civilizaciones independientemente de cualquier atención filológica. Michele Mercati, (1541-1593), director del Jardín Botánico Vaticano de Roma, coleccionista y anticuario, trató la cuestión de la lectura de los jeroglíficos en términos históricos en su obra *Degli obelischi di Roma*, en la que distingue entre los de diferente origen y también los de más reciente producción. Primero, señaló la posibilidad de confrontar los jeroglíficos egipcios con los supuestos signos mexicanos. Uno de los temas que se relaciona y que se encuentra

tratado en estas obras es el de la escritura. Sabemos que Acosta habló de los signos mexicanos como si fueran jeroglíficos.

Lorenzo Pignoria —coleccionista, anticuario, arqueólogo y párroco en Padua, así como estudioso de las antigüedades egipcias— escribió un libro sobre los jeroglíficos, *Characteres Aegyptii* (1608), en el que sigue los estudios de Michele Mercati. Fundamentalmente, Pignoria intenta identificar, en las divinidades indias de Oriente descritas por los misioneros, las huellas de la influencia ejercida por las concepciones religiosas de los antiguos, en particular los egipcios. El principal problema era que, ignorando la mitología indiana, se intentaba dar una interpretación racional de las imágenes de los relatos misioneros basada en los conocimientos arqueológicos. Lorenzo Pignoria lo hizo a partir de las descripciones de los mitos indianos de Oriente proporcionadas por el jesuita italiano Giacomo Fenicio, que fue el primero en formular la hipótesis del origen egipcio de la iconografía hinduista, estudio luego profundizado por otro jesuita, Athanasius Kircher (Pastine 1978).

Más tarde, este jesuita estudió los mitos y los llamó *fabulae*. Estos hacían referencia al origen de la humanidad, a la procedencia de las tribus y a otros hechos fundantes que ya habían sido relacionados con la mitología griega por Pedro Martir y Ramón Pané. Girolamo Benzoni en su *Historia del mondo nuovo* (1565), que con los tomos de la colección de viajes de Giovan Battista Ramusio constituía la fuente iconográfica más importante sobre América, había descrito la búsqueda obsesiva de los ídolos cemíes de los Taínos, labor que los monjes habían realizado en el Caribe, y había afirmado que un gran número se transportó a España. Unos cuantos de ellos sobrevivieron en colecciones europeas. La presencia de estos ídolos aumentó el interés de coleccionistas hacia las antigüedades americanas e hizo que Kircher comparara las religiones y las culturas egipcia y mexicana, respectivamente, en su obra *Oedipus aegypticus*, publicada en Roma entre 1652 y 1654. Una figura cemí se encuentra en el tratado de Lorenzo Pignoria sobre las divinidades de las Indias Orientales y Occidentales.

La obra de Pignoria *Discorso intorno alle deità delle Indie Orientali e Occidentali* fue añadida a la obra de Vincenzo Cartari *Imagini degli dei de li Antichi cavate dai marmi, bronzi, medaglie, gioie, e altre memorie antiche*, publicada por primera vez en Venecia en 1556. La obra de Cartari tuvo numerosísimas ediciones en Italia y en el extranjero, en francés y en latín. Fue y sigue siendo, gracias a ediciones contemporáneas, una de las obras fundamentales sobre la iconografía sagrada y profana. En 1615 fue reelaborada por Lorenzo Pignoria, que añadió la parte sobre las divinidades paganas de ambas Indias y comparó a estas últimas con los dioses y otras figuras de la mitología egipcia y griega. El autor habla de unas imágenes procedentes de un códex mexicano y de ídolos de colecciones de amigos eruditos. Estas han sido atribuidas al Códex Ríos, que se encuentra en el Vaticano (Kline 1997).

En la edición que pude consultar de *Imagini degli dei*..., la de 1615, Pignoria habla sobre la idolatría de las Indias. La primera representación referida a América es el retrato de Homoyaca, seguido por el de Osiris, en el cual, evidentemente, se inspira. Las imágenes siguientes representan a cuatro hombres, uno delante de otro, que son divinidades aztecas, identificadas como diablos. Sigue la representación de la embajada de la noticia del nacimiento de Quetzalcoatl, que refiere la buena noticia a una virgen, «[...] si che questo ambasciatore fu il Gabriele di questi miseri; e così Satanas transfiguratur in Angelus lucis». Siguen nuevas referencias a México y la declaración de López de Gómara como su fuente. Quetzalcoatl está nuevamente representado; en su imagen se identifican cuatro signos particulares: tres procedentes de cultos paganos, y el cuarto, la cruz en la manta, de evidente origen cristiano.

Pignoria subraya la similitud en los gestos de los ídolos y entre las figuras de la mitología mexicana, asiática (japonés), egipcia y griega. A menudo hace referencia a las informaciones que tuvo sobre las diferentes culturas y que se extrayeron de las obras de Pedro Mártir, Benzoni y López de Gómara. En este sentido, Pignoria no añade nada nuevo a lo que ya se sabía: todas las divinidades tenían un origen común, y a pesar

de sus extrañezas, diferencias y falsedades, todas contenían un significado sagrado. Lo que resalta es, de todas maneras, la inclusión de temas, en este caso de representaciones de divinidades, en un catálogo iconográfico de suma importancia para los historiadores del arte: el *Imagini degli dei*, de Cartari.

Otro estudioso de temas comparados, Francesco Perucci, trata, en *Pompe funebri di tutte le nazioni*, temas americanos e incluye en la versión que el maneja, dividida según un doble criterio cronológico y espacial, el tema de las exequias en el Perú y en la India. A pesar de que las noticias son extraídas de los relatos contenidos en los volúmenes de Ramusio, el autor confunde las dos Indias, sobreponiendo lo que concierne a los brahmanes de India oriental con los «brahamanes» del Perú (Perucci 1639: 83-92).[1]

Desde el punto de vista de los temas, me parece evidente que los paralelismos de Pignoria entre la iconografia cristiana y las imágenes religiosas mexicanas y japonesas se basan en la experiencia misionera y anticipan la tendencia, evidente en Kircher unos años después, de buscar los orígenes comunes de las divinidades americanas y no solo de las griegas, romanas y egipcias, lo que sirvió para reforzar la teoría *ante litteram* del difusionismo cultural. En realidad, por lo menos en Kircher, los paralelismos entre las creencias religiosas son explicados sobre la base de una argumentación teológica, es decir, del poder o la debilidad de Satán. El diablo que había tenido que huir hasta los confines extremos de la tierra había empleado, con estos pueblos, las mismas estrategias utilizadas con los paganos en el Viejo Mundo.

Es evidente que, si se considera la «historia americana», teóricamente no cabría toda la complejidad de la historia continental. México y

[1] Unas breves consideraciones: muchos de los indicios de antigüedades procedentes de América conducen a Italia y al ámbito cultural de los Habsburgo. Las iconografías, en particular las mexicanas que, por razones específicas, habían sido más facilmente descritas, traducidas e interpretadas en España y en el extranjero, llegaron a Europa y por diferentes caminos a los distintos ámbitos italianos.

Perú tenían diferentes cronologías, y la posibilidad de tener una visión única de los procesos de difusión de los habitantes de América estaba todavía muy lejos de ser formulada, a pesar de las intuiciones del padre Acosta.

La procedencia de imágenes y estatuillas de colecciones privadas constituye un criterio de selección de temas americanos completamente separado de cualquier consideración de tipo religioso y, en lo que respecta al contenido, de cualquier preocupación frente a la censura. Asimismo, constituye la base, por lo que se ve, de la influencia de estas obras sobre otras sucesivas en Italia y fuera de Italia, y en otros idiomas. Una interpretación libre de los afanes censorios hubiera llevado a un tratamiento de los temas americanos completamente libre del problema de la evangelización y de las comparaciones demasiado atrevidas. A fin de cuentas, habría significado una laicización de los temas americanos.

Bibliografía

Acosta, José de

1596 *Historia naturale e morale delle Indie; scritta dal R. P. Gioseffo de Acosta della C d G nella quale si trattano le cose notabili del cielo e degli elementi, metalli piante e animali di quelle: i suoi riti e cerimonie, leggi e governi e guerre degli indiani. Nuovamente tradotta dalla lingua spagnola nella italiana da Gio. Paolo Gallucci Salmodiano Accademico veneto*. Venecia: Bernardo Basa.

Botero Benese, Giovanni

1659 *Relationi universal. Divise in Quattro Parti. Arricchite di molte cose rare, e memorabili, con l'ultima mano dell'Autore. Accresciutovi Varie osservazioni di Girolamo Brusoni sopra le medesime relationi universali, con le notitie degli affari più rilevanti di Stato e di Religione di questo secolo et aggiuntovi la Ragione di stato del medesimo Botero*. Venecia: Bertani.

Caracciolo Aricó, Angela
1990 «Il Nuovo Mondo e l'umanesimo: immagini e miti dell'editoria veneziana». En Angela Caracciolo Aricó. *L'impatto della scoperta dell'America nella cultura veneziana*. Roma: Bulzoni, pp. 25-33.

Cartari, Vincenzo
1615 *Le vere e nove imagini degli dei delli Antichi di Vincenzo Cartari, Reggiano. Cavate dai marmi, bronzi, medaglie, gioie, e altre memorie antiche: con esquisito studio e particolare diligenza da Lorenzo Pignoria Padovano*. Venecia.

Ferro, Donatella
1994 «Sospetti e censure nella prima traduzione italiana della *Historia natural y moral de las Indias* di José de Ascosta». En A. Caracciolo Aricó (ed.). *Il letterato tra miti e realtà del Nuovo Mondo. Venezia, il mondo iberico e l'Italia*. Roma: Bulzoni, pp. 273-281.

Gerbi, Antonello
1988 *Il mito del Perù*. Milán: Franco Angeli.

Gliozzi, Giuliano
1978 «Il Nuovo Mondo nella cultura del seicento». En D. Pastine. *La nascita dell'idolatria. L'Oriente religioso di Athanasius Kircher*. Florencia: La Nuova Italia, pp. 67-84.

Guarnieri Caló Carducci, Luigi
2002 «El jesuita como mediador cultural». Ponencia presentada en el simposio «Carreras e imágenes de la vida pública en los siglos XVI-XVIII». XIII Congreso Internacional de Ahila, Asociación de Historiadores Latinoamericanistas Europeos, 3-7 de septiembre de 2002. Ponta Delgada, San Miguel, Portugal.

Kline, Roswitha
1997 «"...ex ultimo angulo orbis": Atanasio Kircher y el Nuevo Mundo». En K. Kohut y S. Rose (eds.). *Pensamiento europeo y cultura colonial*. Fráncfort del Main-Madrid: Vervuert-Iberomericana, pp. 320-377.

Mercati, Michele
1589 *Degli obelischi di Roma*. Roma: Domenico Basa.

Pastine, Dino
1978 «Il problema teologico delle culture non cristiane». En Dino Pastine *et al. L'Europa cristiana nel rapporto con le altre culture nel secolo XVII*. Florencia: La Nuova Italia, pp. 1-22.

Perucci, Francesco
1639 *Pompe funebri di tutte le nazioni del mondo, raccolte dalle Storie sacre et profane*. Verona: Francesco Rossi.

Pino Diaz, Fermín del
1999 «Hermenéutica y edición crítica de la Historia natural y moral de las Indias del P. Acosta». En I. Arellano y J. A. Rodríguez Garrido (eds.). *Edición y anotación de textos coloniales hispanomericanos*. Madrid: Vervuert, pp. 305-349.

Ramusio, Giovan Battista
1978-1983 *Navigazioni e viaggi*. 6 vols. Edición de Marica Milanesi. Turín: Einaudi.
[1556]

Romeo, Rosario
1989 *Le scoperte americane nella coscienza italiana del Cinquecento*. Bari: [1954]Laterza.

Vecellio, Cesare
1598 *Habiti antichi e moderni di tutto il mondo*. Venecia.

Tercera parte

Crónicas e interdisciplinariedad

La historiografía del siglo XXI y las nuevas posibilidades para el estudio de las fuentes coloniales

Liliana Regalado de Hurtado
Pontificia Universidad Católica del Perú

La noción de modernidad nos remite a la idea de un sujeto absolutamente centrado en su conciencia, un sujeto que tiene la posibilidad de definir, conocer y establecer los regímenes de verdad, así como de ordenar el mundo reconociendo, en el lenguaje, una capacidad para encontrar y designar, en el mundo verdadero, las cosas que son de verdad. Quizás por esa razón, uno de los rasgos más sobresalientes en el hombre moderno (cualquiera sea la fase de la modernidad a la que nos refiramos) podría ser su búsqueda permanente de certidumbres en todo orden de cosas y a ello no escapa la esfera del conocimiento histórico. Vista de esta forma, la modernidad es, pues, ciencia, lenguaje y técnica (Casullo 1999: 26-27). Esta idea de la modernidad, si bien se ha mantenido vigente a lo largo de varios siglos, presenta variantes y rupturas, a pesar de las cuales la noción posee una continuidad que la caracteriza (Regalado 2002).

Por eso, recientemente, gracias a los aportes de la literatura, la lingüística y la filosofía se inició, alrededor de la década de los cincuenta, una verdadera revisión de las fuentes tradicionales, básicamente las crónicas elaboradas en los siglos XVI y XVII. Se procedió, entonces, a la lectura de estos documentos de manera diferente a la tradicional y la atención se centró en el discurso mítico y la oralidad contenidas en

dichos escritos. Asimismo, se planteaban nuevos temas que adquirían un carácter interpretativo, esto es, por ejemplo, «la visión de los vencidos» entendida como una versión nativa de la conquista, que suponía la utilización de nuevas fuentes y métodos también distintos para analizar los documentos conocidos y los nuevos testimonios. Se hace habitual, entonces, destacar los textos estrechamente vinculados por su origen o autores a los naturales de América, lo mismo que las crónicas indígenas o las visitas, de tanta divulgación desde la década de los sesenta (Regalado 2000).

La historiografía se ha visto también influenciada por los análisis aplicados a la forma y los contenidos practicados con los aportes de la lingüística y la literatura, y se ha centrado en el discurso y sus características hasta llegar a apropiarse de los objetivos de las disciplinas mencionadas. De esta manera se fue enfatizando, por ejemplo, el acto de comunicación, y la historia se preocupó por la ideología, formación y mentalidad de autores y grupos en distintos momentos del proceso colonial. Todo esto llevó, naturalmente, a un encuentro con la filosofía, con lo que se habló, entonces, de la alteridad y, más recientemente, de las intermediaciones que nos colocan en el campo del conocimiento.

Se advierte también, cada vez con mayor claridad, el convencimiento general, en los ámbitos académicos, de que la interpretación de los textos (y las fuentes históricas, entre ellos) siempre está guiada por una lectura del presente, lo que hace que el papel de las subjetividades o las intermediaciones se consideren cada vez más sustantivos en la construcción no solo del conocimiento sino de la realidad histórica. Bastará mencionar, a manera de ejemplo, lo indicado por Certau, quien no solo nos recordaba que una lectura del pasado, por más controlada que esté por el análisis de los documentos, siempre estará marcada por una lectura del presente y que ambas se organizan en función de problemas impuestos por una situación. Por lo tanto, el signo de la historia no es lo real sino lo inteligible, por lo que cada versión histórica supone, entonces, un proceso de significación que tiende siempre a

La historiografía del siglo XXI y las nuevas posibilidades para el estudio de las fuentes coloniales

Liliana Regalado de Hurtado
Pontificia Universidad Católica del Perú

La noción de modernidad nos remite a la idea de un sujeto absolutamente centrado en su conciencia, un sujeto que tiene la posibilidad de definir, conocer y establecer los regímenes de verdad, así como de ordenar el mundo reconociendo, en el lenguaje, una capacidad para encontrar y designar, en el mundo verdadero, las cosas que son de verdad. Quizás por esa razón, uno de los rasgos más sobresalientes en el hombre moderno (cualquiera sea la fase de la modernidad a la que nos refiramos) podría ser su búsqueda permanente de certidumbres en todo orden de cosas y a ello no escapa la esfera del conocimiento histórico. Vista de esta forma, la modernidad es, pues, ciencia, lenguaje y técnica (Casullo 1999: 26-27). Esta idea de la modernidad, si bien se ha mantenido vigente a lo largo de varios siglos, presenta variantes y rupturas, a pesar de las cuales la noción posee una continuidad que la caracteriza (Regalado 2002).

Por eso, recientemente, gracias a los aportes de la literatura, la lingüística y la filosofía se inició, alrededor de la década de los cincuenta, una verdadera revisión de las fuentes tradicionales, básicamente las crónicas elaboradas en los siglos XVI y XVII. Se procedió, entonces, a la lectura de estos documentos de manera diferente a la tradicional y la atención se centró en el discurso mítico y la oralidad contenidas en

dichos escritos. Asimismo, se planteaban nuevos temas que adquirían un carácter interpretativo, esto es, por ejemplo, «la visión de los vencidos» entendida como una versión nativa de la conquista, que suponía la utilización de nuevas fuentes y métodos también distintos para analizar los documentos conocidos y los nuevos testimonios. Se hace habitual, entonces, destacar los textos estrechamente vinculados por su origen o autores a los naturales de América, lo mismo que las crónicas indígenas o las visitas, de tanta divulgación desde la década de los sesenta (Regalado 2000).

La historiografía se ha visto también influenciada por los análisis aplicados a la forma y los contenidos practicados con los aportes de la lingüística y la literatura, y se ha centrado en el discurso y sus características hasta llegar a apropiarse de los objetivos de las disciplinas mencionadas. De esta manera se fue enfatizando, por ejemplo, el acto de comunicación, y la historia se preocupó por la ideología, formación y mentalidad de autores y grupos en distintos momentos del proceso colonial. Todo esto llevó, naturalmente, a un encuentro con la filosofía, con lo que se habló, entonces, de la alteridad y, más recientemente, de las intermediaciones que nos colocan en el campo del conocimiento.

Se advierte también, cada vez con mayor claridad, el convencimiento general, en los ámbitos académicos, de que la interpretación de los textos (y las fuentes históricas, entre ellos) siempre está guiada por una lectura del presente, lo que hace que el papel de las subjetividades o las intermediaciones se consideren cada vez más sustantivos en la construcción no solo del conocimiento sino de la realidad histórica. Bastará mencionar, a manera de ejemplo, lo indicado por Certau, quien no solo nos recordaba que una lectura del pasado, por más controlada que esté por el análisis de los documentos, siempre estará marcada por una lectura del presente y que ambas se organizan en función de problemas impuestos por una situación. Por lo tanto, el signo de la historia no es lo real sino lo inteligible, por lo que cada versión histórica supone, entonces, un proceso de significación que tiende siempre a

completar el sentido de la historia. En ese sentido, el historiador reúne no tanto hechos sino significantes (Certau 1994: 37 y 60).

En las últimas décadas han surgido nuevas vertientes historiográficas. La historia está cada vez más caracterizada no solo por la heterogeneidad de sus perspectivas, sino por su vocación al diálogo con otras disciplinas, que llegan incluso a penetrarla. Aun en el paradigmático caso de la historiografía francesa vinculada a los Annales, se ha llamado la atención acerca de que no existe un único saber en aquel universo historiográfico sino varios y distintos entre sí (Pereira 1993: 106), y lo mismo se podría afirmar de la historiografía positivista, marxista, de la nueva historia económica, etc.

La discusión acerca de la epistemología de la historia, desde Dilthey hasta la actualidad, se ha centrado en el problema del conocimiento del pasado que se considera cognoscible solo desde el presente y que hace de la nuestra una época reflexiva, tanto por la consideración y estudio del pasado cuanto por una visión acerca de un futuro que se entiende progresiva y más radicalmente separado del tiempo pretérito (Zermeño 1998: 2).

Develar el sentido del pasado implica una postura teórica previa, que se deriva, además, de la época y del historiador. Por lo tanto, «[...] no hay verdad sobre el pasado que no sea teórica [...]» y se hace imprescindible conocer desde dónde (desde qué filosofía o proyecto de sociedad) el historiador recupera el pasado y cuál es su función social y cognitiva (Certau 1994: 1).

Se tocan entonces, de manera global o interconectada, varias cuestiones que antaño se veían de manera separada: el pasado (objeto de la historia), el análisis histórico y el discurso o la forma de expresión historiográfica. En las sociedades contemporáneas se realizan esfuerzos para llenar el aparente vacío que se da entre pasado y horizonte de expectativas (futuro), gracias a que tienen al presente como intermediario (Zermeño 1998: 2). Por lo tanto, el papel que juega el historiador se muestra en extremo importante y, en la operación que lleva a cabo, su discurso resultará fundamental, máxime si se toma en cuenta que se ha

producido, en la historia, una revolución fundamental, puesto que el quehacer historiográfico ocupará el lugar del dato histórico (Certau 1994: 47).

La disciplina histórica muestra una riqueza y complejidad tales que ningún análisis historiográfico, aun entendido en su manera más tradicional como el estudio de lo producido por los historiadores, se escapa hoy a la necesidad de detenerse en el discurso histórico, que ya no es más solo el último eslabón de la operación llevada a cabo por el historiador, sino que será el núcleo del proceso que él realiza. Ese discurso será portador de una ideología, resultado de un contexto y deberá desempeñar diferentes funciones: medio de expresión en el esfuerzo de «recuperar una realidad» o instrumento de comunicación para satisfacer al lector, atraerlo o convencerlo. Si bien es cierto que, en algunos casos, varias de estas funciones se hallarán más enfatizadas y explicitadas, bien podría decirse que se dan todas a la vez. Encaramos aquí la vinculación fundamental entre la construcción/representación del pasado y su exposición, más bien expresión, a través del discurso. El mismo está constituido por enunciados socialmente construidos y es producto de una interacción verbal/social (Navarro 1993: 46).

Además de las transformaciones de nuestra disciplina, en el presente siglo y en particular en las últimas décadas, en lo concerniente a su teoría y metodología, que en mucho están vinculadas a la discusión no solo filosófica sino interdisciplinaria establecida por los planteamientos de las llamadas modernidad y postmodernidad, debe tomarse en cuenta la influencia ejercida sobre la historia por el surgimiento y desarrollo de la llamada sociedad de la información. En efecto, la información permanente al público (bombardeado acerca de innumerables acontecimientos) a través de los medios de comunicación estimula gradualmente a la población a conocer nuevos acontecimientos, y ese deseo de saber, de comprender, transforma la historia en un producto de consumo, por lo que el renovado interés por la historia no es solo una cuestión relacionada estrictamente con el público lector sino, también, con el

sector académico, fenómeno que se afirma ha llevado a una renovación de los conceptos históricos y del trabajo del historiador (Pereira 1993: 103-104). Como se ve, la cuestión no se limita a la divulgación de la producción historiográfica, sino que abarca, también, el empleo de la historia como un instrumento —de lo más adecuado, por lo apetecido— de comunicación de mensajes que pueden llegar a adquirir el carácter de propaganda puesta al servicio de objetivos muy precisos.

Si, como hemos dicho, actualmente se hacen esfuerzos para llenar el aparente vacío que se da entre pasado y horizonte de expectativas, ámbitos que tienen al presente como intermediario (Zermeño 1998: 2), el plano de lo individual, interno o subjetivo, se combina con lo social y público, en un diálogo interminable entre objeto y sujeto, pasado y presente, discurso (presente) y realidad histórica (pasado), elementos que se influyen permanentemente. De cualquier manera, en la medida en que cuenta lo ideológico y lo social, lo mismo que el historiador y su discurso, no podemos dejar de reparar en el emisor o emisores de los testimonios y en los receptores de la obra histórica, es decir, los lectores, considerados en el sentido más amplio del término.

Los recursos retóricos, el intento de profundizar el análisis ingresando a las profundidades de las situaciones e individuos (ya no más exclusivamente «personajes»), además de intentar lograr, de una manera más directa, una comunicación que supone símbolos, intersubjetividades e ideologías, están orientados no solo a conocer y hacer inteligible el pasado, sino que sirven para transmitir y convencer, para manifestar una verdad que no se puede sustraer en cierto grado a lo ficcional, de manera tal que retórica e imaginación se convierten así en elementos importantes cuando no característicos de la historiografía contemporánea a despecho de las preferencias temáticas, las posturas teóricas o las tendencias metodológicas, debido al esfuerzo de los historiadores para ofrecer una visión acerca del pasado.

Se desprende del análisis de lo historiográfico la existencia de una relación entre tres elementos: ciencia, historia y subjetividad. Aparentemente

antagónicos, conjugan de manera adecuada las propuestas generales del pensamiento científico y filosófico actuales con las características de las disciplinas humanas. En efecto, lo que distingue a la ciencia del siglo XX de la del XIX es su capacidad de autobservación, de desdoblarse sobre sí misma y, al hacerlo, controlar sus procedimientos y revisar sus límites y sus posibilidades. Ello ha generado una valoración de la subjetividad, ya que se tiene establecido que no existe ciencia sin sujeto, el que no es ingenuo ni transparente; todo lo contrario, está moldeado por múltiples influencias (Zermeño 1998: 1-2).

La valoración de la subjetividad dentro del quehacer científico parece haber liberado a los historiadores lo suficiente como para dejar traslucir su propia subjetividad y seguir sin demasiada preocupación los dictados de sus propios intereses, necesidades y metas a la hora de realizar su trabajo. Lo que cabe preguntarse es quién y cómo se establecen los límites como para que no se pierda el equilibrio en medio de las fronteras entre verdad y ficción, búsqueda de la máxima «objetividad» posible y propósito de encandilar o disuadir al lector. Debemos añadir entonces otros dos elementos, la ideología y el lenguaje, y tendremos el panorama completo, vale decir, lo individual y lo social.

¿Cómo aplicar estos criterios actuales al análisis del discurso cronístico? Parece que un buen camino es justamente detenerse en el discurso, en el sentido planteado por Benveniste (1971) cuando enfatiza su carácter individual. Así lo recoge muy bien Lozano:

> La enunciación del tipo *discours* sería aquella en la que locutor dice /yo/, se dirige al interlocutor como /tú/ y sitúa los hechos, objetos, acontecimientos de que habla respecto al /aquí/ y /ahora/ en que se encuentran ambos. Como se puede ver, el modelo de este tipo de discurso correspondería a la situación de comunicación oral. (Lozano 1994: 185)

Ese sentido de oralidad-contemporaneidad del discurso de los cronistas puede ser revisado con el propósito de analizar los mensajes que contienen esos textos y los objetivos que persiguen sus autores al escribir, pero dicha exploración y examen también nos remitirá a la ideología y,

en general, al universo mental de una época. Es usual que los textos elaborados por los indígenas se encaren de manera multidisciplinar, sea a través de la etnohistoria, cuyo método propone un enfoque de este tipo, o en la convergencia de los esfuerzos de diferentes especialistas. El resultado es que los entendemos ahora tanto como instrumentos usados por los pobladores nativos para cumplir diferentes fines cuanto como productos en sí mismos, resultado del proceso sociocultural desarrollado durante la conquista y colonización. Es así como analizadas en conjunto, estas obras nos ofrecen un punto de vista andino acerca de la realidad prehispánica de la conquista y colonización, y surgen de la experiencia de los hombres del Ande, por lo que constituyen una mirada retrospectiva, altamente comprometida, pero que a su vez expresa un afán de evaluar lo sucedido cuanto de intentar modificar el estado de cosas.

Bibliografía

Benveniste, E.
1971 *Problemi di Lingüística Generale.* Milán: Il Saggiatore.

Casullo, Nicolás
1999 «Viena del '900. Un barómetro crítico de la cultura». En Casullo, Foster y Kauffman 1999: 23-42.

Casullo, Nicolás, Ricardo Forster y Alejandro Kauffman
1999 *Itinerarios de la modernidad. Corrientes del pensamiento y tradiciones intelectuales desde la Ilustración hasta la Posmodernidad.* Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Certau, Michel de
1994 *La escritura de la historia.* México: Universidad Iberoamericana.

Lozano, Jorge
1994 *El discurso histórico.* Madrid: Alianza Editorial.

Navarro Swain, Tania
1993 «Você disse imaginario?». En Tania Navarro Swain (comp.). *História no plural.* Brasilia: Universidad de Brasilia.

Pereira Gonçalves, Rolando
1993 «Actualidades na teoria historica». *Guarica. Revista da universidade estadual do Centro-Oeste,* n.º 11, Guarapeva, Brasil.

Regalado de Hurtado, Liliana
2000 «Las crónicas indígenas y el recurso del texto». En Grupo de Estudios e Investigaciones Clío. *Diálogos en Historia,* n.º 2. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 3-18.
2002 *El rostro actual de Clío. Historiografía contemporánea: cuestiones y perspectivas.* Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Zermeño Padilla, Guillermo
1998 «El problema del pasado es el futuro: notas sobre teoría y metodología de la historia». *Tiempo y Escritura. Revista electrónica de historiografía.* México. Recuperado de <http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/problemadelpasado.htm>.

Nuevo uso de las crónicas: la apropiación del patrimonio cultural

Amalia Castelli
Pontificia Universidad Católica del Perú

El tema de la apropiación ilícita y del riesgo al que se expone el patrimonio cultural parecería ser una preocupación contemporánea, pero las fuentes documentales, versiones periodísticas y noticias de diversa índole nos remiten a tiempos tempranos en los cuales se registra el bien cultural, su característica, riqueza y valor, y nos muestran de qué manera este se ha perdido por la acción inescrupulosa de aquellos funcionarios del Estado o vecinos de la ciudad que desestimaron su cuidado y protección. Esta pérdida fue causada, muchas veces, por la acción de los fenómenos naturales que azotaron nuestro territorio.

Ya el padre Bernabé Cobo (1956 [1653], xviii: 95) en la *Historia del Nuevo Mundo* menciona que tanto la costa como la sierra del Perú estaban sujetas a plagas y calamidades. Estas solían acarrear notables daños a sus moradores y nacían desde las bocas de fuego o volcanes que hay en la cordillera, los que eran causantes de frecuentes terremotos que destruían los poblados más recónditos, así como las tierras de sus contornos y, con ello, ocasionaban la destrucción de ciudades y la perdida de numerosas vidas. En el Perú, hay memoria temprana de las erupciones, por ejemplo, del volcán Misti, que —según León Pinelo— hizo amago de ceniza en 1577; también del Cozapa, en la diócesis de los Charcas, que destruyó gran parte de la región en tiempos de los incas; y del

Cozapilla en las cercanías de Potosí. Explicaciones basadas en la tradición oral nos recuerdan las famosas lucha de dioses y de qué manera ellos prendían fuego a las altas montañas (el caso de Cachapucará es el más claro de los ejemplos referido por los cronistas Ramos y Calancha). Igualmente ocurrió con el volcán de Quito, que el 8 de septiembre de 1586 trajo tanta desolación que la ciudad permaneció en tinieblas aun transcurrido casi totalmente el día siguiente, por lo que la población se vio obligada a encender antorchas y cirios para celebrar a la Natividad de Nuestra Señora.

El Omate se activó el año de 1600 y el padre Cobo narra haber sido testigo de vista de ese suceso, así como lo fue del Ubinas. La población española de Arequipa fue la más afectada por esta calamidad y experimentó muchos daños y miserias, los que se iniciaron con los primeros temblores de tierra que precedieron al fuego mismo. La población abandonó sus casas, lo mismo que las instituciones públicas, y se expuso cuanta riqueza y bienes poseían tanto españoles como mestizos y criollos; las viviendas y sus bienes quedaron en total desamparo y «[...] a pesar de los espantosos truenos a manera de artillería gruesa y de que el cielo se oscureció y la lluvia no cesó hubo entre la población la necesidad de descargar aprisa los tejados para que por su peso no se cayesen las casas» (Cobo 1956 [1653], XVIII: 95). La destrucción era inminente, y el recuerdo quedó en la memoria de Arequipa, así como las reliquias de esa calamidad. Los edificios de la ciudad quedaron destruidos y las comarcas de indios fueron afectadas; en algunos casos se derrumbaron cerros y laderas, por lo que la corriente del río quedó atajada. Quedaron enterrados seis pueblos de indios: Omate, Lloque, Tarata, Colaña, Checa y Quinistaca. Se perdieron no solo los frutos y cosechas sino, también, muchas huertas, chacras y heredades. Se contaba que desgajáronse los árboles por el peso de las cenizas, se taparon las acequias y se cegaron los caminos, pero, como de costumbre, se refería que ocurrieron situaciones prodigiosas que no faltaron en el comentario común de la población (como el caso de la tinaja de vino que avanzó doscientos pasos de su punto inicial sin derramarse y la del hombre embestido

por una rápida corriente que desembocó en una laguna, pasando el agua sobre él sin permitir que se mojara).

La turbación y el asombro fueron lo que unificó a la población, que corrió, en la mayoría de los casos, a guarecerse en las iglesias, suplicando por el perdón de sus culpas y pecados. De esta forma, se mencionaba que guarecer sus haciendas y sus bienes fue lo último en lo que pensaron, y tanto españoles como indios se abandonaron a libar hasta emborracharse o a comer sus carneros y gallinas, pues ya no había motivo para conservar sus propiedades. Solo en el valle de Vitor, donde los habitantes de Arequipa tenían sus viñedos y se producía abundante vino, por causa de esta «terrible tempestad», en los seis años siguientes no se produjo gota de vino; tampoco se vendían pasas en la cantidad en que se hacía antes y se desestimaba la posibilidad de restaurar los grandes daños causados.

Sumados a los daños de las erupciones volcánicas debemos mencionar la gran preocupación que se expresa en los testimonios tempranos referidos a movimientos sísmicos como los que asolaron Arequipa en 1582 o Lima en 1586. Sus efectos fueron de tan gran magnitud que muchos edificios fueron derribados y los ciudadanos obligados a pernoctar en tiendas y pabellones especialmente erigidos en las plazas y plazuelas, y a alejarse de las costas porque el mar cobró tantas víctimas y cubrió campos y heredades «con gran pavor y daño de sus propietarios». Para el cronista Cobo, el peor de todos los terremotos fue el del 24 de noviembre de 1604 por sus calidades y efectos, ya que llegó a «mover la ciudad del Cuzco», donde, según las narraciones de los sobrevivientes, los hombres no podían tenerse en pie; a pesar de ello, muchos edificios no cayeron por lo bien cimentadas que estaban sus construcciones, salvo el Arco Toral de la iglesia de la Compañía del Cuzco, que se vino al suelo. El terremoto duró en Lima cuatro credos —según el mismo Cobo— y fue mayor su efecto en Arequipa y Arica, dado que, en la primera de estas ciudades, al sismo se unió la reventazón del volcán, que generó, por más de cinco años, «rigurosas calamidades de cenizas» y esterilidad en los campos, lo que significó pobreza y necesidad. A ello

debe añadirse que, en Arequipa, la duración de este fenómeno fue de medio cuarto de hora, lo que dio lugar a que no quedara edificio en pie, salvo las iglesias de San Francisco y de San Agustín. Además, se destruyeron muchos pueblos de indios de la diócesis de Arequipa y de la provincia de Parinacocha, en la diócesis de Guamanga, donde se asoló el pueblo de Pausa y de seiscientas casas no quedaron sino 14 o 15.

Los documentos refieren que no reparaban los individuos que sus casas y sus bienes se arruinaban, pues lo que todos temían era que la tierra se los tragase, por lo que muchos indios, ante ese temor, se ataban a los árboles para evitar ser absorbidos por su propia tierra. En la provincia de Chichas, se derrumbó un pedazo de cerro y sepultó un pueblo con más de setenta personas y el resto quedó totalmente arruinado. Como siempre, se recordaba que algunas acciones solo dignas del prodigio de la misericordia de Dios se dieron en esas poblaciones. Entre ellas figuran los casos de una mujer que huía con sus hijos y resultó milagrosamente a salvo aunque estos le fueron arrebatados por la propia naturaleza; el de un hombre en Chichas, que bajaba con una llama por la ladera de la montaña y fue arrojado hacia la otra falda del cerro, sin mojarse y con su llama a salvo; el de un individuo que andaba por el valle de Majes con sus bestias y sobrevivió viendo cómo, al beber agua en una fuente, sus animales se fueron hundiendo, sin quedar rastro de ellos; y el de tres indios, padre y dos hijos, en la provincia de Iltomos, que al pasar junto a una fuente se salvaron de manera milagrosa, pese a que se hundieron los 14 caballos que llevaban.

El valle de Moquegua también sufrió a consecuencia de estos fenómenos naturales y muchas bodegas de vino cayeron, convirtiendo los arroyos en aguas negras y mal olientes, y asolando los pueblos de Toratas, Carumas, Tumilacas y Ubinas. El mar azotó las costas inundando las quebradas y los valles, destruyendo las chacras y heredades como en el caso del Callao, que dejó hecho isla, por lo que durante muchos días fue imposible pasar de Lima al puerto sin atravesar un gran charco. En Pisco, las casas fueron anegadas; en Camaná, el mar destruyó cuanto

halló a su paso: viñas, bodegas y cañaverales de azúcar; asimismo, el agua asoló el pueblo e hizo desaparecer las recuas de mulas y sus arrieros; en Ilo, arrancó el mar muchas higueras antiguas, se ahogaron los indios y se hicieron pedazos las fragatas que estaban en el astillero; igualmente en Arica, donde fueron derribados todos los edificios de adobes y ladrillos: la iglesia mayor, el fuerte que era la defensa de la ciudad, así como las piezas de artillería, mosquetería y arcabucería, y el almacén real donde estaba el azogue y demás cosas del real servicio. Un acto digno de ser mencionado es el hecho de que el corregidor quiso poner orden entre la gente del pueblo y pretendió salvar el santísimo sacramento que estaba en la iglesia mayor sacándolo de ella y poniéndolo en lo alto del morro, pero también se contaba que fueron salvados los presos de la cárcel. Lo que se lamentaba era que el mar alborotado cubrió una isleta frente al morro «que hacía abrigo al puerto de la ciudad», se llevó la real caja y los papeles del oficio del escribano público, juntamente con la casa, y se levantó hasta Huayllacana y Chacacluta, asolando algunas haciendas que había en el camino, sin dejar árbol, ni casa, ni viña. Al chocar contra el morro subió el agua más de la tercera parte de su altura al tiempo de producir gran ruido y resaca, llevándose así gran parte del pueblo; solo quedaron en pie las casas ubicadas en lo alto, «[...] quedando la población tan miserable y pobre por que a ninguno dejó más que solo el vestido con que se hallaba» (Odriozola 1863).

Otros terremotos, como el del 25 de octubre de 1606, maltrataron la iglesia catedral de Lima, entonces en proceso de construcción. También causó daño el de 1609; el de 1619, que asoló la ciudad de Trujillo; el del 27 de noviembre de 1630, en tiempos del virrey Conde de Chinchón (también en Lima); el de 1647, que echó por tierra la ciudad de Santiago en Chile; y el de 1650, en el Cuzco, que derribó la mayoría de las iglesias de esa ciudad. Siguiendo estas fuentes, estudios posteriores como el de Odriozola y el de Eusebio de Llano y Zapata (en Perez-Mallaína Bueno 2001) se convierten en fuentes de indiscutible valor, al describir, en algunos casos, con orientación científica, o advertirnos, en otros, sobre las consecuencias de estos sismos.

Mención especial merece el terremoto que azotó Lima el 20 de octubre de 1687, sobre todo por la acción del cabildo de la ciudad. Esta se dio como producto de la visita de inspección por fuera y dentro de las murallas, dado que esta se detiene a observar las necesidades de los campamentos donde se hallaban concentrados los vecinos y señala, además, los destrozos ocurridos que estaban a la vista. Ello se dio con el propósito primordial no solo de indicar la magnitud del fenómeno sino, también, de informar a las autoridades competentes sobre el peligro que significaba merodear entre los escombros, ya que con el más leve movimiento se desplomarían las pocas paredes que permanecían en pie.

Cabe señalar que tanto Cobo como Calancha, al referirse a los principales edificios que se destacaban en la capital del virreinato, se esmeran en usar los mejores calificativos para resaltar su construcción, ornamentación y uso, entre los que destacan especialmente las iglesias y los hospitales, por ejemplo, que a causa de los sismos fueron los que se vieron más afectados.

También es de singular importancia tomar en cuenta los informes de los «maestros» y «alarifes» especialmente convocados para determinar el valor del bien cultural destruido o dañado, y de la posibilidad de una intervención. Especialistas en sus quehaceres, participaron en el peritaje de daños y la correspondiente evaluación de los bienes patrimoniales. Declarar en estado de emergencia algunos inmuebles no era una medida descabellada; por el contrario, ello generaba cierta seguridad entre sus ocupantes y propietarios para que los declarasen en condición de no habitables y se recurriese a los procedimientos de emergencia. Para entonces Lima tenía aproximadamente cuatro mil quinientas casas y las que permanecieron en pie quedaron en condiciones precarias, afectadas desde sus cimientos, inhabilitadas e imposibles de reparar. Había 65 templos e iglesias, grandes y pequeñas, en las que estaba colocado el santísimo sacramento; cuatro parroquias; veinte conventos de religiosos y monjas; dos hospederías; 11 monasterios de monjas; 11 hospitales y lugares de convalecencia; cinco beaterios; la iglesia y casa para

niños huérfanos; la iglesia y casa de recogimiento de las amparadas de la Purísima; las capillas de la Santa Inquisición y de la Universidad; y otras capillas pertenecientes a los colegios. Todos estos inmuebles resultaron bastante afectados.

Después de estos acontecimientos se describe a la ciudad como inhabitable debido a la ruina de sus edificios, porque sus calles resultaron impenetrables, dado que no se podía andar a caballo y menos aún en coche, y era dificilísimo retirar el desmonte que cubría a la capital. De esta manera, la población se vio obligada a trasladarse a las afueras, a las huertas, a los campos, plazas y muladares, lo que generó, entre los habitantes de la ciudad, pestes y enfermedades como las tercianas malignas (mal de calenturas intermitentes) que afectaron a más de 14 mil personas.

Los tasadores emitieron sus informes y en ellos se calculaba que tan solo en «retablos de iglesias y lienzos, en ornatos y colgaduras, en espejos y láminas, estrados, escaparates, escritorios, sillas y demás alhajas ordinarias se habían perdido más de veinte millones» (Odriozola 1863). Medidas administrativas emanadas del propio Virrey establecían la reducción de réditos y la rebaja de los censos de impuestos en las fincas arruinadas. Las repercusiones de este sismo, así como de aquellos que lo precedieron, fueron enormes, como hemos visto líneas atrás, en los bienes de propiedad de particulares, pues hubo una destrucción de las principales edificaciones públicas y desolación entre la población. A los pocos supervivientes no solo se les caían las viviendas y los templos, sino que, y eso era aún más grave, perdían los comprobantes de su identidad personal, dado que los papeles, libros y documentos de las parroquias y los archivos habían desaparecido a causa de las destrucciones.

Hubo que establecer ciertas medidas de emergencia entre las que figuraban los trabajos de albañilería y tareas de desescombro; y desafortunadamente, ante la necesidad y la urgencia, debió convocarse a peones de poca o ninguna experiencia, a quienes les fueron adjudicadas tareas de reparación, bien pagadas pero con un alto riesgo para la conservación de la integridad del inmueble. Al daño generalizado por el

propio fenómeno natural se sumaba, como era de imaginar, la ambición y el deseo de sacar beneficio ante el dolor ajeno; abundaron los llamados «recogedores», que gozaban de beneficios por guardarse objetos que recogían y que tenían innegable valor económico y patrimonial.

En efecto, se proclamaba que, ante el abandono de casonas y fincas, dado que los propietarios preferían guarecerse en las haciendas y lugares alejados de la ciudad misma, se vislumbraba un grave peligro en torno a los inmuebles que se habían mantenido en pie; personas ajenas no dejaban ni ventanas, ni puertas, ni los marcos de estas, ni vigas, ni rejas, ni elementos decorativos, y después de desvalijar el inmueble y apoderarse de todo elemento de algún valor, revendían los materiales de construcción. Algunos testigos de la época confesaron que, después del terremoto, la casa que les pertenecía había quedado en ruinas, pero las puertas y ventanas que formaban parte del inmueble fueron robadas como consecuencia de la «turba» que afectó a la ciudad.

Según los testimonios, los sismos ocurridos en las ciudades de la costa fueron seguidos de maremotos o grandes oleajes que destruyeron los puertos y las ciudades anexas a estos; al huir la población en busca de zonas de mayor seguridad, los muebles, así como las viviendas, quedaban a disposición de terceros. En algunos casos, las autoridades actuaron de manera inmediata y buscaron protección para los habitantes y sus pertenencias, pero, ante lo innegable que era la destrucción por efecto natural, la soldadesca era instruida para controlar la tentación de hacerse de las riquezas esparcidas y sin dueño. Sin embargo, las iglesias y los conventos, los hospitales y beaterios, así como otros inmuebles de uso público, quedaron en total falta de resguardo, por lo que tuvo que tomarse medidas de seguridad como colocar horcas en las plazas y en las playas del Callao (situación que vemos en los testimonios que siguieron a sismos posteriores); incluso se dice que llegó a aplicarse la pena capital para quienes cometieron actos delictivos contra la seguridad y la propiedad de los habitantes (Pérez-Mallaína 2001). En muchas

circunstancias, aprovecharse de la desgracia común ha sido en nuestras ciudades una práctica muy usada. La reconstrucción se convertía en un espectacular negocio y se lucraba con los precios de los materiales necesarios para la recuperación de bienes muebles e inmuebles. Así, por ejemplo, los llamados «clavos de barrote» eran vendidos a veinte pesos por arroba y cada una traía alrededor de trescientos clavos (Harth 1962), y, al ser necesarios para la reconstrucción, el precio de estos variaba de manera notoria. También estaban los «jornaleros» y «peones» contratados por instituciones oficiales para que recogieran los restos que el mar iba arrojando a la playa tras el maremoto. Figuraban, entre ellos, guardas y capataces que cobraban precios, inadmisibles en esos tiempos, en calidad de salarios, aparte de los sobresueldos que habían obtenido por guardarse los objetos más valiosos. Surgieron los famosos «logreros», ventajistas que se aprovechaban de la necesidad para comprar a bajo precio bienes de incalculable valor, así como especuladores que eran frecuentes en situaciones similares.

Después de cada sismo, maremoto o erupción volcánica, las ciudades necesariamente debían intentar recuperarse. La reconstrucción ideal muchas veces no podía darse por los motivos ya expuestos y abundaban las barracas construidas con materiales producto de los saqueos de las ruinas y colocadas sobre solares conocidos, pero desprotegidos, de los que fueran antiguas casas. Ello se hacía con la seguridad de que sus antiguos propietarios, ante el temor de la repetición incesante del fenómeno, no volverían. Asimismo, se levantaban dichas barracas en las plazas, huertas y corrales. Callejones y tiendas empezaron a proliferar, y con ellos la imagen urbana se trastocó; verdaderas colmenas con familias agolpadas en cuartuchos y alojamientos estrechos con escasas condiciones de salubridad empezaron a abundar, y se hizo cosa común el despojo, licencioso e incontenible, con lo que los robos se convirtieron en una especie de comercio «lícito por la necesidad». Se fueron formando innumerables espacios urbanos dentro de las notables y hasta entonces prestigiosas ciudades coloniales.

Una buena parte de la población llegó a vivir, por largo tiempo, aprovechándose de la coyuntura creada a partir de un fenómeno natural, cuya consecuencia había privado, al legítimo poseedor de bienes muebles e inmuebles, de la continuidad de su posesión por la pérdida de títulos y documentos de identidad, como sostuviéramos líneas arriba, y había hecho posible reclamos por derechos de sucesión que buscaban legitimar, de alguna manera, al impostor. Testimonios acerca de posteriores situaciones, similares a las ya narradas, sostienen (como en el caso de lo ocurrido en tiempos del Conde de Superunda) que, a lo que más miedo se tenía, era a la abundante población esclava de Lima y a que se amotinara en señal de protesta o venganza, entregándose al robo de las desiertas ruinas, «negros deseosos de aprovechar la desbandada general para cometer nuevos robos» (Perez-Mallaína 2001: 353).

De este modo, la apropiación de los bienes culturales tiene, históricamente, referencias de incalculable valor que permiten acercarnos y rastrear los orígenes de un fenómeno que actualmente se ha convertido en un flagelo para su integridad.

Bibliografía

CALANCHA y B. de Torres
1974-1981 *Crónica Moralizada del orden de San Agustín en el Perú.* 6 vols. Transcripción, estudio, crítica, notas bibliográficas e índices de Ignacio Prado Pastor. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

COBO, Bernabé
1956 [1653] *Obras del P. Bernabé Cobo.* Madrid: Atlas.

GIESECKE, A. y E. SILGADO
1981 *Terremotos en el Perú.* Lima: Rikchay Perú.

Harth Terré, Emilio
1962 «Historia de la casa urbana virreinal en Lima». *Revista del Archivo Nacional del Perú*, t. xxvi, Lima.

Odriozola, Manuel
1863 *Terremotos de colección de las relaciones de los más notables que han sufrido esta capital y que la han arruinado*. Lima: Tip. de Aurelio Alfaro.

Pérez-Mallaína Bueno, Pablo E.
2001 *Retrato de una ciudad en crisis*. Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas y Pontificia Universidad Católica del Perú.

Ramos Gavilán, Alonso
1621 *Historia del Santuario de la Virgen de Copacabana*. Microfilm. Lima: Biblioteca Nacional.

La historia de una comunidad de origen chichimeca registrada en el mapa de Cuauhtinchan n.° 2 (siglo XVI)

Keiko Yoneda
Centro de Investigaciones y Estudios Superiores
en Antropología Social del Golfo, Xalapa, Veracruz

Cabe mencionar que todo este conjunto de documentos de carácter pictográfico (MC2, MC3, MC4 y MPEAI) y mixto, es decir, con texto náhuatl y pinturas (HTCh), fueron producidos en Cuauhtinchan en el siglo XVI.[1]

La investigación que realicé sobre los mencionados documentos pictográficos necesitó diferentes estudios previos para descifrar su contenido, como analizar el sistema de escritura utilizado y comparar los acontecimientos registrados con los datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos, además de determinar la metodología empleada. Solamente después de todo ese trabajo logramos entender el contenido registrado. En este trabajo no especificaré todo ese procedimiento previo y me centraré solo en el contenido descifrado.

Introducción

El mapa de Cuauhtinchan n.° 2 (MC2) forma parte de la documentación elaborada por los gobernantes de Cuauhtinchan (una comunidad que se

[1] Además, el documento pictográfico mapa de Cuauhtinchan n.° 1 (MC1) también forma parte de este conjunto. Cabe aclarar, al respecto, que para este estudio no fue necesario referirnos al MC1.

localiza en el actual estado de Puebla, México) para ventilar el pleito de índole político-territorial en contra de los señores de Tepeaca, en la época colonial temprana. La enemistad entre estos dos señoríos se remonta a la época prehispánica (1458), y las fuentes coloniales dan evidencia de la continuación de la misma querella hasta la época colonial temprana. Los mismos argumentos históricos para justificar el derecho sobre el territorio cuauhtinchantlaca ante los señores de Tepeaca que aparecen asentados en el MC2, en el mapa de Cuauhtinchan n.° 3 (MC3) y en los documentos escritos en náhuatl y en español, como la *Historia Tolteca Chichimeca* (HTCh), el manuscrito de 1546-1547 y el manuscrito de 1553, hacen pensar que las historias cartográficas como el MC2 y el MC3 fueron producidas con motivo del mismo litigio. Entre los acontecimientos históricos registrados, la HTCh y el MC2 subrayan el origen chichimeca de los cuauhtinchantlacas, lo que indudablemente fue un argumento de peso —desde el punto de vista de este grupo étnico— en el marco de la historia oficial utilizada para probar la legitimidad de su demanda.

En el MC2, producido en el siglo XVI, se encuentra registrada la forma de vida de los antepasados que migraron de Chicomoztoc (el lugar de origen conocido como Siete Cuevas) en el siglo XII, tanto en el aspecto del sistema de subsistencia como en el aspecto de la cosmovisión. Asimismo, se encuentran registrados los acontecimientos político-territoriales ocurridos del siglo XII al XVI. En esta ponencia, me gustaría exponer el análisis realizado en torno del itinerario de migración de Chicomoztoc a Cholollan, asentado en la mitad izquierda; y los hechos registrados en la mitad derecha, que se refiere a los acontecimientos relativos a la organización político-territorial de la zona del siglo XII al XVI.

El trabajo se basa principalmente en dos investigaciones anteriores (Yoneda 1996, ms.; y 2002, tesis) y en él se citan los códigos de identificación atribuidos a cada glifo en las dos investigaciones anteriores y en la mayoría de los demás estudios que he elaborado sobre el MC2.[2]

[2] Cuando todavía no estaban determinados estos códigos, utilicé códigos de identificación diferentes a estos en algunos trabajos anteriores.

Los códigos de identificación de cada glifo se determinaron de la siguiente manera: se dividió el documento en 16 secciones asignando las letras de la A a la P; a cada glifo se le atribuyó un código al ponerle la letra señalada para esta sección y el número arábigo (diagrama general del MC2).[3] El lector que deseara profundizar en algunos aspectos de la investigación podrá orientarse por medio de estos códigos para la localización del mismo glifo referido en mis otros estudios.

Para realizar las investigaciones sobre el MC2, me basé en los resultados obtenidos en los estudios que elaboré sobre el MC3 y el MC4, y los documentos histórico-cartográficos que provienen del mismo pueblo de Cuauhtinchan, estado de Puebla. También consulté la HTCh, un documento mixto —con texto en náhuatl y pinturas— que proviene del mismo pueblo. Asimismo, revisé los documentos escritos en náhuatl o en español provenientes del Archivo Municipal de Cuauhtinchan (Reyes García 1988b) y los estudios arqueológicos (Dávila, P. 1974 y Dávila D. 1977) y etnohistóricos (Reyes García 1988a; Martínez 1984 y 1994) sobre la zona.

La mitad izquierda. La migración chichimeca de Chicomoztoc a Cholollan (siglo XII)

Cuando tomaron este camino de Chicomoztoc a Cholollan en el siglo XII, los chichimecas conocían dos sistemas de subsistencia, puesto que, por un lado, se encuentran dibujados los glifos que se asocian a la agricultura y el sedentarismo; y, por el otro, los que se relacionan con la caza y la recolección. En el aspecto religioso, también se observan glifos asociados con la práctica religiosa relativamente sencilla que se caracteriza por el uso ritual del *tlaquimilolli* (o envoltorio sagrado),[4] el sacrificio de

[3] Sobre la base de este código, el MC2 contiene 708 glifos en total. Cabe aclarar que es un número aproximado, puesto que en ocasiones me doy cuenta de la existencia de glifos desconocidos hasta entonces.

[4] Se refiere a un envoltorio de tela, en el cual se guardaban pequeños objetos que simbolizan sus dioses tutelares. Este objeto era transportado durante las migraciones.

animales y la preparación de ofrendas, así como otros que se vinculan con el panteón mesoamericano. Paralelamente, se encuentran los glifos que representan los sacrificios humanos, cuyo origen no me quedaba claro al comienzo de la investigación.

Con base en el estudio que he llevado a cabo hasta ahora, puedo decir que la mayoría de los sacrificios humanos dibujados en el MC2 se relacionan con costumbres asociadas a la guerra y a la cacería, provenientes del norte de México.

Acerca de las peregrinaciones que realizan actualmente los huicholes peyoteros de Santa Catarina Cuexcomatitán señala Neurath (1998: 171) que las principales rutas huicholas de peregrinación tienen un sinnúmero de estaciones y, a cada una de ellas, corresponde un episodio mitológico. Así, siguiendo las rutas, se leen y se aprenden los mitos, que, prácticamente, están escritos en el paisaje. Es probable que algunos acontecimientos y los glifos toponímicos pintados en el camino de Chicomoztoc a Cholollan en el MC2 representen este tipo de episodios. Otros, quizás, sean más reales que «mitológicos».[5]

Chicomoztoc

En Yoneda 2002 (tesis) analicé el significado de Chicomoztoc (las Siete Cuevas) en la cosmovisión mesoamericana mediante la revisión de la función historiográfica de las Siete Cuevas en el contexto de las migraciones chichimecas narradas en diversas fuentes. Al comparar diversas historias de migración —la versión mexica, con base en el *Códice florentino*

[5] Como un tema de investigación sería interesante reflexionar sobre el significado de la «peregrinación» mediante la confrontación de actos de peregrinación con el sentido religioso manifiesto en las siguientes variantes, entre otras: la del Cristo Negro de Otatitlan, Veracruz; la de Virgen de Guadalupe; la migración de los mormones antes de su asentamiento en Salt Lake City; el turismo «católico» en Italia; y el Shikoku henro en Shikoku, Japón. Esto, con el fin de aclarar el carácter religioso de las migraciones chichimecas asentadas en las fuentes.

(1979) y el *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan* (Chimalpain Cuauhtlehuantzin1990); la versión texcalteca (tlaxcalteca), que parte de la *Historia de Tlaxcala* (1998 y Muñoz Camargo 1947); y la versión cuauhtinchantlaca, fundamentada en la HTCh y el MC2—, queda claro que la función de Chicomoztoc en las historias varía, ya que aparece como: (a) el lugar donde originalmente habitaban los chichimecas antes de la migración, (b) el sitio de donde partieron los chichimecas y (c) el espacio en el cual los chichimecas fueron a «rogar» en su camino de migración, aunque prefieran decir que fueron «creados en Chicomoztoc».

En la historiografía de los cuauhtinchantlacas, a la que se sobrepone la de los tolteca chichimecas, el Chicomoztoc es concebido como el lugar donde residían diversos grupos étnicos que, en distintos momentos cronológicos, partieron hacia diferentes rumbos. Entre ellos habitaban los tolteca chichimecas y los nonoualca chichimecas antes de irse a Tollan, y los chichimecas que se componían de siete grupos, entre los cuales estaban los cuauhtinchantlacas, quienes habitaban el lugar antes de que los tolteca chichimecas les solicitaran su ayuda como mercenarios.

El trabajo de Heyden (1989) sugiere una serie de asociaciones conceptuales en torno a las cuevas que existían en la cosmovisión prehispánica relacionadas con Tlaloc, el agua, la comunicación entre los mundos, el lugar habitado por los espíritus humanos; y los lugares de nacimiento y de morada de astros como el Sol y la Luna, de los dioses y de los hombres. En cuanto a su función recuperada en los datos arqueológicos, sobre todo se conocen las siguientes: repositorio de bienes; lugar donde se realizan los ritos de investidura; o cámara funeraria, osario o receptáculo para los muertos. Es importante apuntar que algunas de estas concepciones y funciones de la cueva siguen vigentes hoy en día.

En este contexto, cabe mencionar que en la tradición historiográfica de Cuauhtinchan se reconoce a Chicomoztoc, el lugar de las Siete Cuevas, como el sitio de morada y del origen de los tolteca chichimecas y de los chichimecas, como ya se dijo líneas arriba. Asimismo, una cueva

junto a una barranca en la sierra Amozoc-Tepeaca era reconocida como morada de águila o del águila y del jaguar, los animales asociados a los cuauhtinchantlacas.

Hemos analizado los nombres del lugar y las características ecológicas de Chicomoztoc asentados en la HTCh y el MC2. De acuerdo con el estudio se puede decir que los cuauhtinchantlacas concebían a Chicomoztoc como un lugar caliente. Al revisar los datos etnográficos encontramos que, actualmente, un lugar caliente está relacionado con el lugar donde vive el «diablo» o el dador de riqueza; o con el lugar conocido como *atotonican,* la parte más caliente de Tlalocan o de Mictlan (inframundo).

Paralelamente, observamos que este «calor» tiene carácter dual: por un lado, se concibe como el «calor malvado» y, por el otro, como el calor al cual están asociados una serie de elementos positivos. Estas informaciones etnográficas sugieren ideas para comprender el «calor» asociado a Chicomoztoc en la HTCh y el MC2.

La HTCh (párrafo 201), un documento mixto en el cual se registran los glifos y los textos en náhuatl, menciona que los chichimecas abandonan su vida cavernícola y serrana para encontrarse con la llanura y la tierra divina, para ir a la guerra y tomar prisioneros (párrafos 207 y 209). Al salir de la cueva, comen el maíz y empiezan a hablar en náhuatl (párrafos 210 y ss.). Este hecho significa, seguramente, que los indígenas consideraban el consumo del maíz y el habla en náhuatl como acontecimientos vinculados; además, se hablaba de capacidades que distinguían a los hombres con una cultura superior de los habitantes de las cuevas. Al respecto, la HTCh (párrafo 212) menciona: «¡El otomitl solo comió y tuvo el camino!», lo que hace pensar que, antes de adquirir el idioma náhuatl, los chichimecas hablaban la lengua otomí. Para caracterizar el idioma otomitl, el párrafo 177 señala que los chichimecas «para hablar gruñen». En la HTCh, el abandono de la cueva, el consumo del maíz y la obtención del habla en náhuatl se encuentran narrados como acontecimientos casi simultáneos. Ante esto, cabe reflexionar que estos

actos eran recordados por los cuauhtinchantlacas del siglo XVI —los descendientes de los chichimecas que salieron de Chicomoztoc— como hechos relacionados, mientras que, como antropólogos, debemos interpretarlos como una descripción simbólica de hechos que tomaron, en la realidad, mucho tiempo.

La organización socio-política y el sistema de subsistencia

Al revisar la HTCh y observar el MC2 se puede decir que los chichimecas cuauhtinchantlacas, los antepasados de los productores del MC2, llegaron de alguna parte del norte de México y, en su organización sociopolítica, figuraban unos *tepilhuan*, que funcionaban como líderes de los chichimecas. El término «maceualli» era, al parecer, utilizado al designar a (a) un grupo de hombres que se encuentran regidos por sus dioses tutelares o (b) los grupos étnicos subordinados a otros grupos étnicos.

El sistema de subsistencia era fundamentalmente de caza y recolección, aunque tenían contactos con los agricultores sedentarios, y seguramente ellos mismos tenían la experiencia de haber practicado la agricultura en los periodos en los que se establecían en forma provisional en algunos lugares. De esta manera, como rasgos de su cultura se observan la vestimenta de piel; el uso del arco y la flecha en la caza, en la guerra y en algunos ritos de flechamiento; la caza de venados a flechazos y con trampas; la caza de conejos y liebres a garrotazos; el aprovechamiento de plantas domesticadas o silvestres como maíz, *huauhtli* ('alegría', 'bledo'), *xonacatl* ('cebolla'), *chilli* ('chile') o *chiltecpin* ('chiltepín'); y la recolección de los guajes y los frutos de las cactáceas.

La religión

En el MC2 se puede observar que estos chichimecas practicaban rituales en los cuales se incluyen la preparación de las ofrendas, el sacrificio de animales, el fuego nuevo, el flechamiento de cactáceos, el *tlaquimilolli* (envoltorio sagrado), la construcción de una estructura sagrada techada

de zacate para proteger los objetos rituales de la intemperie y el sacrificio humano dirigido a astros como el Sol o Venus. Al Sol le dedicaban el corazón humano y a Venus, la cabeza tanto del hombre como de los animales. Asimismo, seguramente tenían la idea de ofrendar la sangre humana y de los animales a la tierra. Estos rituales estaban asociados a la guerra o a la caza, y es probable que en algunos de ellos se realizaran, también, el pronóstico del combate o de la cacería en vísperas de emprenderlos.

En suma, en la religión de estos chichimecas confluyen elementos reconocidos como propios de los cazadores recolectores —por ejemplo, el sacrificio de animales y el uso ritual del *tlaquimilolli* (envoltorio sagrado)— y otros que provienen del complejo cultural del norte de México,[6] como el sacrificio humano asociado a la actividad guerrera y de cacería, además de conocer a varios dioses del panteón mesoamericano.

Como su diosa tutelar tenían a Itzpapalotl, concebida como diosa-guerrera, quien había guiado a los chichimecas en la salida de Chicomoztoc. En el MC2, la figura de Itzpapalotl está representada como aparece en otras fuentes,[7] flechada varias veces; su glifo carece del elemento nominal de *itztli* ('obsidiana') y *papalotl* ('mariposa'), aunque está asociado a la pierna-trofeo de un enemigo. Por otro lado, tenían importancia dioses como Tezcatlipoca —quizás por la influencia de los tolteca chichimecas— y el dios Ehecatl. En su historia de migración aparecen otros dioses o seres sobrenaturales como Tonatiuh, Xochiquetzal y Tzitzimitl.[8]

Como parte de la cosmovisión y elementos religiosos reconocidos como mesoamericanos, contamos con Tlalocan o Tamoanchan, Chichihualcuauhco-Tonacacuauhtitlan-Xochatlapan ('el lugar donde iban los

---

[6] Se utilizó el «norte de México» como concepto analítico con el significado de la cultura comúnmente reconocida como no mesoamericana o la frontera de Mesoamérica, que se sitúa en la parte septentrional de México.

[7] *Anales de Cuauhtitlan* (1975), *Leyenda de los soles* (1975) e *Historia de Tlaxcala* (1998 y Muñoz Camargo 1947).

[8] Más adelante, se enumeran todos los dioses identificados en el MC2.

recién nacidos y los niños muertos'), cuatro rumbos cardinales, calendarios *tonalpohualli* y *xiuhtlapohualli*. También conocían los centros ceremoniales con juegos de pelota y templos *(teopan)* construidos por los grupos étnicos sedentarios con quienes tuvieron contacto, ya sea como sus gobernantes, sus aliados o sus enemigos.

Los dioses en el MC2

En Yoneda 2002 (tesis) se analizaron los dioses registrados como tales, así como los que se sugieren indirectamente. Algunos de ellos están dibujados de acuerdo con la iconografía ya reconocida de los númenes mesoamericanos. Se discutió acerca del culto a los astros Sol y Venus, en los cuales se observan escenas de sacrificios humanos; además, se identificaron las pinturas faciales de algunos hombres del MC2 con Xiuhtecuhtli, el dios del fuego. Quizás se encuentren otros dioses aún no identificados y encubiertos en los glifos toponímicos y antroponímicos, así como en los objetos ofrendados. Por lo demás, los glifos asentados en el MC2 sugieren la existencia del culto a las piedras. Asimismo, los *tlaquimilolli* (envoltorios sagrados) son representados con diversos contenidos.

En total se encontraron dibujados (o sugeridos por algún elemento asociado al numen) las siguientes deidades: las diosas Itzpapalotl, Chalchiuhtlicue, Xochiquetzal y Tzitzimitl; y los dioses Tezcatlipoca, Quetzalcoatl, Ehecatl, Tonatiuh, Tlahuizcalpantecuhtli, Huitzilopochtli, Otontecuhtli o Xiuhtecuhtli, Mixcoatl, Tlaloc y Xipetotec.

Respecto a las pinturas faciales, se analizaron tres variantes que se observan en el MC2 y dos de ellas resultaron referentes a Otontecuhtli o Xiuhtecuhtli (dios del fuego), y uno sugiere su asociación al complejo Teteoinnan (madre de los dioses), como se explica a continuación.

Las tres variantes se aprecian en los personajes masculinos, y es, el más frecuente, una raya negra horizontal a la altura de la nariz (tipo a). Se encuentra, en segundo lugar, un punto en la mejilla (tipo b); y, finalmente, un hombre que tiene una línea a la altura del ojo, otra a la altura

de la boca, ambas en el sentido horizontal, y un punto en la mejilla a la altura de la nariz (tipo c) —lámina: las pinturas faciales en el MC2; diagrama: distribución de los personajes con pinturas faciales en el MC2—.

Una línea sencilla horizontal del tipo (a) en el MC2 y su variación en la HTCh parecen estar relacionadas con los ejecutantes de la ceremonia del fuego nuevo. El punto en la mejilla del tipo (b) se asocia al complejo Teteoinnan, aunque, para el MC2, los personajes que tienen el punto en la mejilla son hombres. En cuanto al tipo (c), en el cual se aprecian dos líneas horizontales y un punto, se identifica con la pintura facial de Xiuhtecuhtli y la de Otontecuhtli.

En conclusión, en el MC2 hemos localizado pinturas faciales asociadas al dios del fuego, Xiuhtecuhtli y Otontecuhtli, y a Teteoinnan, la madre de los dioses.

Elementos culturales del norte de México y de Mesoamérica en el camino de Chicomoztoc a Cholollan

En la mitad izquierda del MC2, en la que se registra la migración chichimeca de Chicomoztoc a Cholollan, se encuentran los glifos calendáricos del *tonalpohualli* desde la salida de las Siete Cuevas hasta Cholollan, lo que sugiere que la migración duró 13 días.[9] Este dato coincide, a grandes

[9] Se registran los 15 glifos de *tonalpohualli* en total para este camino, de los cuales el día 5, *coatl*, fue el penúltimo de los cuatro días del ayuno que realizaron los tepilhuan chichimeca antes de su partida de Chicomoztoc. El día 6, *miquiztli*, no aparece anotado en el MC2, probablemente porque se borró por encontrarse en el lugar deteriorado del documento. De acuerdo con la versión de la HTCh, los días de la migración propiamente dicha fueron 7, *mazatl*; 8, *tochtli*; 9, *atl*; 10, *itzcuintli*; 11, *ozomatli*; 12, *malinalli*; 13, *acatl*; 1, *ocelotl*; 2, *cuauhtli*; 3, *cozcacuauhtli*; 4, *ollin*; 5, *tecpatl*; 6, *quiauitl*; y 7, *xochitl*. De estos, los días 2, *cuauhtli*; y 3, *cozcacuauhtli*, los chichimecas durmieron en Acaualla Tetliyacac, en las estribaciones de Popocatepetl; y los días 4, *ollin*; 5, *tecpatl*; y 6, *quiauitl*, durmieron en Tlachiualtepetl Ycatcan en Cholollan. Por último, el día 7, *xochitl*, fue cuando los chichimecas conquistaron a los *xochimilca ayapanca* en Cholollan. En la versión del MC2, este camino se bifurca en un punto, lo que difiere de la versión de la HTCh.

rasgos, con lo mencionado en la HTCh. La diferencia entre las dos fuentes consiste en lo siguiente: mientras que en la HTCh están anotados solo los nombres de los lugares por donde pasaron o durmieron cada día del *tonalpohualli*, en el MC2 están asentados acontecimientos como la cacería, los sacrificios humanos, los ritos y otros hechos, que parecen ser reales (desde el punto de vista de los antropólogos modernos); y otros que parecen ser sobrenaturales, reconocibles solo por los hombres que compartieron la misma cosmovisión. Varios glifos toponímicos dibujados en el MC2, además de asentar el nombre de estos lugares, parecen representar los relatos abreviados sobre lo ocurrido en estos parajes. Algunos topónimos aparecen registrados en ambas versiones, aunque el orden entre ellos pueden variar.

En este trabajo he podido observar que varios rasgos culturales que ostentan estos chichimecas provienen de la parte septentrional de México. Como ya se señaló al inicio del estudio, la misma concepción de una ruta de migración con los glifos toponímicos que sugieren los episodios mitológicos o, dicho de otra manera, los mitos leídos en el paisaje como hacen los huicholes peyoteros en su peregrinación parecen conformar parte del complejo cultural que estos chichimecas trajeron del norte de México. Otro rasgo sería la práctica de los sacrificios humanos asociados a las guerras y las cacerías. En la época colonial temprana en el norte de México, esta costumbre era reconocida como mitote, una fiesta que implica la muerte de algunos hombres, cuya celebración incluye la ingestión del peyote. En el renglón de las actividades de subsistencia, se cuenta con datos sobre el uso del palo conejero para la caza de conejos y liebres en el norte de México. En el MC2 aparece dibujado, precisamente, el glifo de este instrumento. Las investigaciones arqueológicas recientes sobre el norte de México[10] constatan una relación más estrecha de lo que había concebido hasta ahora entre

[10] Véase, por ejemplo, la revista *Arqueología mexicana* (vol. IX, n.º 51, septiembre-octubre, 2001), dedicada al tema «El norte de México».

la parte septentrional de México y Mesoamérica. Considero que el MC2 conforma una de las fuentes que confirman esta relación.

El mensaje de la mitad izquierda del MC2

Sobre la base de la información hasta aquí expuesta acerca de la cultura chichimeca, se expone enseguida una idea general acerca del mensaje de la mitad izquierda del manuscrito.[11]

Los siete grupos chichimecas habitaban la cueva de Chicomoztoc. Itzpapalotl, quien fuera flechada cuatro veces, porta la insignia guerrera y la pierna-trofeo de un enemigo. Ella encabeza a los chichimecas en la salida de Chicomoztoc.

Chicomoztoc es un lugar caliente y tiene aguas (azules y rojas).[12]

Icxicouatl y Quetzalteueyac, los caudillos-sacerdotes tolteca chichimecas vinieron a solicitar su apoyo guerrero a los chichimecas.

En los días 1, *cipactli*, y 2, *ehecatl* (HTCh, párrafo 176 y párrafo 181), los tolteca chichimecas realizaron la identificación del lugar y los procedimientos diplomáticos con el apoyo de Couatzin, el *nahuatlato* ('intérprete') de los chichimecas; así como los procedimientos político-religiosos.

El día 3, *calli* (HTCh, párrafo 209), los chichimecas salen de Chicomoztoc. Al salir los chichimecas de la cueva, realizaron el rito del fuego nuevo y el flechamiento hacia los cuatro rumbos cardinales.

En el día 5, *couatl*, fue flechado el *nopalli*, de donde se asoma un rostro con nariguera.

En los días 3, *calli*; 4, *quetzpalli*; 5, *couatl*; y 6, *miquiztli*, los líderes chichimecas hicieron el ayuno de los *tlatoque* (HTCh, párrafo 216).

---

[11] Se encuentra en marcha el estudio detallado sobre los glifos asentados en el camino de Chicomoztoc a Cholollan (Yoneda 2002 y 2003, ms.).

[12] Se pone, entre paréntesis, la información que no aparece en el MC2, aunque se puede completar con base en otros documentos o por los análisis realizados.

El día 6, *miquiztli,*[13] partieron los tolteca chichimecas y los chichimecas de Chicomoztoc,[14] caminando los días 7, *mazatl*; 8, *tochtli*; 9, *atl*; 10, *itzcuintli*; 11, *ozomatli*; 12, *malinalli*; 13, *acatl;* 1, *ocellotl;* 2, *quauhtli*; 3, *cozcacuauhtli;* 4, *ollin;* 5, *tecpatl*; y 6, *quiauitl.*

En el viaje, cazaron venados, liebres (a garrotazos) y aves; cosecharon elotes y mazorcas de maíz. Pasaron por una huerta de algodón.

Realizaron guerras, sacrificios humanos dedicados al Sol y sacrificios de animales dedicados a Venus.

Construyeron sus estructuras sagradas y veneraron ahí el *tlaquimilolli* que vinieron cargando. Realizaron el rito del fuego nuevo e hicieron ofrendas a los dioses.

En el camino encontraron a los hombres piedra, a Ehecatl y a Xochiquetzal. En dos lugares se presentó Tepucehecatl. En el camino apareció, asimismo, Tzitzimitl (quién trató de persuadirlos que se establecieran en este lugar, y no siguieran adelante).

Día 7, *xochitl.* Un chimalli con *xicotl* y un arco con *xicotl.*[15] (Llegaron a Cholollan y los chichimecas vencieron a los *xochimilca ayapanca.)*

En Cholollan los chichimecas realizaron sacrificio de animales.

Finalmente, cabe decir que de acuerdo con la HTCh (párrafo 120 y ss.), esta migración chichimeca se habría producido porque Icxicouatl y Quetzalteueyac, los caudillos sacerdotes de los tolteca chichimecas, quienes junto con su grupo étnico se encontraban entonces como los *maceualli* • los subordinados de los olmeca xicalancas que gobernaban

---

[13] El glifo 6, *miquiztli,* no se aprecia en el MC2. Seguramente, estaba pintado en un lugar ahora deteriorado del mapa.

[14] Según la versión de la HTCh (párrafo 224), los chichimecas salen de Chicomoztoc el día 7, *mazatl.*

[15] Se piensa que estos glifos tienen que ver con la guerra en Cholollan. Quizás los hombres de Xicochimalco vinieron a apoyar a los chichimecas en esta guerra. Sabemos, al respecto, que los de Xicochimalco vinieron a apoyar a los tlaxcaltecas cuando estos luchaban en Texcallan, en contra de los señores colindantes. Xicochimalco se refiere a Xico del actual estado de Veracruz.

en Chololllan, fueron a solicitar el apoyo bélico a los chichimecas de Chizcomoztoc. Los tolteca chichimecas habían rebelado en 1169 (1 *tecpatl)* en contra de sus gobernantes de Chololllan, pero en 1174 (6 *calli)* se encontraron otra vez amenazados por los xochimilca ayapancas, los aliados de los olmeca xicalancas. Por este motivo, los tolteca chichimecas solicitaron, ese mismo año, el apoyo a los chichimecas y, el mismo año, los olmeca xicalancas y sus aliados fueron vencidos por estos chichimecas.

La mitad derecha. Los mojones y los conflictos político-territoriales (siglos XII-XVI)

En un trabajo anterior hemos observado que en el MC3, el otro documento pictográfico producido en Cuauhtinchan, se registraron acontecimientos históricos de índole político-territorial, que los cuauhtinchantlacas utilizaron como argumentos para defender sus tierras frente a la expansión de los tepeyacactlacas que, a partir de la guerra que hubo entre ellos en 1458, empezaron a amenazarles. Cabe recordar que este conflicto persistió aun después de la conquista mexica de la zona y la llegada de los españoles, y que continuó cuando menos hasta el siglo XVII (Yoneda 1996: 125 y ss.). Al realizar el estudio sobre la mitad derecha del MC2 (Yoneda 1996: 309, anexo 2, y 313, anexo 4; y 1996, ms.), hemos notado que ahí se encuentran asentados los mismos hechos históricos registrados en el MC3 y que se utilizan en el mismo sentido de enfatizar que los productores del MC2 fueron los primeros en establecerse en esas tierras y que, en los años 1178 y 1182, los cuauhtinchantlacas recibieron a los migrantes colhuaques y tlamayocas, procedentes de Huexotzinco, y les permitieron asentarse en su territorio, dando origen al señorío de Tepeyacac. En 1458, los cuauhtinchantlacas huyeron a las orillas del río Atoyac a raíz de la guerra que sostuvieron en contra de los tepeyacactlacas, perseguidos por estos.

En esta sección del MC2 aparecen trazados una serie de linderos. El lindero más antiguo señalado (en forma simbólica) por los caudillos tolteca chichimecas en el siglo XII es el que marca los territorios de los totomiuaques y los cuauhtinchantlacas, en una sola línea. Esta ruta-lindero empieza a un lado de Cholollan y aparece dibujada como unos caminos por donde viajaron los chichimecas, es decir, por medio de dos líneas paralelas con huellas de pies. Aparte de eso, en el MC2 se encuentran trazados otros nueve mojones con líneas sencillas negras y rojas, en asociación con glifos toponímicos o sin ellos, que datan del siglo XII hasta el siglo XVI, ya entrada la época colonial. Es posible reconocer casi todos estos linderos en la historiografía de Cuauhtinchan, porque de hecho existen las fuentes y los documentos del siglo XVI, provenientes del Archivo Municipal de Cuauhtinchan, que se refieren a ellos (Yoneda 1996, ms., parte I).

Los linderos señalados con líneas negras y rojas

Se puede elaborar el siguiente listado de correlación entre los linderos trazados en el MC2, MC3 y MC4, provenientes del mismo Archivo Municipal de Cuauhtinchan. Diagramas con linderos del MC2 y del MC4.

Al confrontar los datos sobre los linderos trazados en negro y rojo en el MC2, y los linderos trazados en el MC3 y en el MC4, se puede reconstruir la cronología de erección de los linderos trazados en el MC2, tal como se muestra en el cuadro de la siguiente página.

Lindero IV en el siglo XII, después de 1176:

Erección del lindero (IV) en Techimalli yyacac. Se piensa que esto ocurrió en el siglo XII, no muy lejos de 1176, ya que la HTCh menciona que:

(313) En el año IX, *tecpatl* (1176), los *tepilhuan* chichimeca destruyeron al citecatl; los citeca estaban atrás de (la montaña) Tziuhqueme.

Diagrama con linderos del MC2 y el MC4

	MC2	MC3	MC4
Siglo xv (?)	i		vi (correlación) parcial)
Siglo xiv (?)	ii		v (correlación parcial y tentativa)
Siglo xv (?)	iii		
Siglo xvi	iv		iii
Siglo xv	i		iv (correlación parcial)
Siglos xv-xvi	ii		i (correlación parcial)
Siglo xii	iii	Lindero rectangular en Tepeyacac	
Siglo xii (?)[16]	iv	Lindero rectangular en Techimalli	
Siglo xvi	v		ix

(318) Y en Techimalli yyacac, los *tepilhuan* chichimeca destruyeron al ayauhtecatl.

Probablemente después de la conquista de los *ayauhtecatl*, la población nativa que habitaba en el lugar, los chichimecas levantaron este mojón.

[16] Los datos arqueológicos registran la ocupación que empieza en el periodo «Dominio Olmeca-Xicallanca» del siglo vii u viii, en adelante, aunque no descarta las ocupaciones anteriores a esta fecha (Dávila, D. 1977: 77-81). En este cuadro se le atribuye tentativamente el siglo xii al lindero rectangular en Techimalli, con base en las características historiográficas del MC2.

Lindero iii en el siglo xii, en los años 1178-1182:

Señalamiento de las tierras (lindero iii) otorgadas por los cuauhtinchantlacas a los *colhuaque* (1178) y los *tlamayoca* (1182), o los primeros tepeyacactlacas en Tepeyacac Tlayhtic (HTCh, párrafos 319-320).

Lindero ii en el siglo XIV, por 1398:

Erección de los linderos de los mixteca popollocas en Oxtotipan u Oztoticpac (lindero II):

> Los tlatelolcas [...] impusieron como *centlahtoani* (o *tlahtoani* con las funciones y jurisdicción políticas correspondientes al título de *centlahtoani*) a Ce Olintzin, descendiente de mixteca popoloca xiii Quiahuitl, quien asumió el poder en Oztoticpac el mismo año 10 *tochtli* (1398) en que fuera conquistado el señor de Cuauhtinchan [Teuhctlecozauhqui]. (Martínez 1994: 29)

Quizá una sección de este lindero conformó parte del lindero entre Tepeyacac y Acatzinco en la época colonial temprana (véase Yoneda 1994, diagrama 5, lindero v del MC4).

Lindero i en el siglo xv, por 1419:

Erección de los linderos de los mixteca popollocas en Tecamachalco y Quecholac (lindero I):

Con la asunción de Ce Olintzin al poder regional, los popolocas experimentaron un notable avance en la expansión territorial y en el fortalecimiento de su señorío, pero su poder solo duró el tiempo que estuvieron bajo el amparo de los tlatelolcas.

> [...] El crecimiento de la población [...] hizo necesaria la fundación de una nueva «cabeza política» en Huitzcolotla, donde Ce Olintzin colocó como *tlahtoani* a Cuetzpaltzin, su hijo. A la muerte de Ce Olintzin, ocurrida en el año 5 *acatl* (1419), Cuetzpaltzin tomó el poder y trasladó su sede a Cohuayocan Cuauhtepec, un lugar próximo a Tlaixpan y Tecamachalco, al sureste de Huitzcolotla, donde permaneció hasta su muerte.

> Cuetzpal no solo continuó la política de Ce Olintzin sino que la llevó al extremo: a él debe atribuirse la creación del «señorío» de Quecholac, donde instaló como *tlahtoani* a su hijo Xochicozcatl Matlacaltzin. (Martínez 1994: 29)

Al parecer, en el lindero VI del MC4, que separa Acatzinco, Tepeyacac, Cuauhtinchan y Tecalco de Quecholac y Tecamachalco, se conserva parte del lindero prehispánico de los mixteca popolocas o el lindero I del MC2 (véase Yoneda 1994: diagrama 5).

Lindero i en 1467:

Señalamiento del lindero por los mexicas (HTCh, párrafo 380; *Anales de Tecamachalco*, f. 3v; ms. de 1546-1547, hojas 2v-3v; y ms. de 1553,. párrafo 112), cuando el antiguo territorio de Cuauhtinchan fue oficialmente dividido en las tierras de Tepeyacac, Tecamachalco, Quecholac, Tecalco y Cuauhtinhan. El lindero i corresponde a los linderos entre Cuauhtinchan y Tepeyacac, impuesto en esta ocasión, aunque al parecer no fue respetado en la realidad, sobre todo según la versión de los tepeyacactlacas. Corresponde al lindero IV del MC4 (Yoneda 1994: diagrama 5).

Lindero III en 1467:

El lindero III, que, al parecer, separa las tierras de Tepeyacac y de Tecalli, quizá haya sido trazado en 1467, cuando los mexicas señalaron oficialmente las tierras que les correspondían.

En el MC4 no se encuentra trazado un lindero que pueda identificarse con el lindero III del MC2.

Lindero ii en el siglo XVI, después de la conquista española:

El lindero ii separa Cuauhtinchan de los señoríos colindantes del origen prehispánico (Totomihuacan, Tecalco, Tepeyacac y Tlaxcala), de la Ciudad de Puebla de los Ángeles y también de Nopalucan, donde habitan los hombres del origen otomí a partir de la época colonial temprana (véase Martínez 1994). Para el siglo XVI, Cuauhtinchan terminó

aceptando el lindero aún menos ventajoso que el lindero señalado por los mexicas en 1467. Sin embargo, para los tepeyacactlacas, este mojón fue el que funcionó en la realidad, desde antes de la conquista española. Según su configuración, se puede identificar el lindero ii del MC2 con el lindero i del MC4 (Yoneda 1994: diagrama 5). Las características gráficas del lindero ii del MC2 revelan que este fue trazado en el documento en algún momento posterior a su confección original.

Lindero v en el siglo xvi, después de la conquista española:

El lindero v fue trazado en la época colonial temprana para señalar una tierra de Cuauhtinchan incrustada en las tierras de otros señoríos colindantes de origen prehispánico.

El lindero coincide con el lindero ix del MC4, aunque este último tiene más topónimos asociados para precisar el mojón (Yoneda 1994: diagrama 5). Este hecho hace pensar que el lindero v del MC2 fue copiado del MC4 y que su trazo fue posterior a la ejecución general del documento (MC2).

Lindero iv en el siglo xvi, después del inicio de la construcción de la Ciudad de Puebla de los Ángeles a partir de 1531:

El lindero iv se trazó cuando existía ya el conflicto entre Cuauhtinchan y Puebla de los Ángeles sobre el acceso a los bosques de Matlalcueye. Se conoce que en 1543 se determinó esta mojonera y que el conflicto en torno de este lindero surgió unos años antes de esta fecha. En 1550, don Antonio de Mendoza, el virrey de la Nueva España, expidió un mandamiento en que se menciona la mojonera que se determinó en 1543 (AGN, Ramo Mercedes, vol. 3, f. 232); el mojón que nuevamente fue evocado en 1562, cuando se reitera el mismo mandamiento (véase Reyes García 1988a: 107). Al parecer, en 1563 se produjo el MC4, que probablemente tiene, como uno de los motivos más importantes de su elaboración, el registrar el lindero iii, la línea divisoria que correspondería al lindero iv del MC2 (Yoneda 1994: 34).

Seguramente, el trazo del lindero IV en el MC2 no estaba programado cuando se elaboró el MC2 de acuerdo con la concepción original del documento y fue agregado después, quizá más o menos por la fecha cuando se elaboró el MC4, alrededor de 1563.

Como conclusión, se expone en seguida el listado en el orden cronológico de los linderos registrados en el MC2, con probables fechas de erección y de las funciones de sus trazos:

Lindero iv (en el siglo XII, después de 1176): señala las tierras de Techimalli yyacac.

Lindero iii (1178, 1182): señala las tierras de Tepeyacac Tlayhtic otorgadas a los colhuaque y a los tlamayoca.

Lindero II (en el siglo XIV, por 1398): señala los linderos de mixteca popolocas en Oxtotipan u Oztoticpac.

Lindero i (en el siglo XV, por 1419): señala los linderos de los mixteca popolocas en Tecamachalco y Quecholac.

Lindero I (1467): separa Cuauhtinchan y Tepeyacac.

Lindero III (en 1467 [?]): separa Tepeyacac y Tecalli.

Lindero ii (en el siglo XVI, después de la conquista española): separa Cuauhtinchan de los señoríos colindantes de origen prehispánico y también de la Ciudad de Puebla de los Ángeles.

Lindero v (en el siglo XVI, después de la conquista española): delimita una tierra de Cuauhtinchan incrustada en las tierras de otros señoríos colindantes del origen prehispánico.

Lindero IV (probablemente en 1543): señala el lindero trazado a raíz del conflicto que Cuauhtinchan tuvo con la Ciudad de Puebla de los Ángeles (esta última construida a partir de 1531).

Los glifos toponímicos no asociados a los linderos: depósitos del agua, construcción circular y caminos (estudio comparativo del MC2 y el MC4)

De la misma manera que aportó datos importantes para la identificación de los linderos del MC2, el MC4 aportó puntos de referencia para reconocer los topónimos no asociados a los linderos registrados en el MC2, los que se enumeran a continuación: Tlacotepec (F8), Xocotzinco (F10 + F11), Quetzalcohuatzintla (F13), Totolquetzale (N13) y Tlenamacone (M18), entre otros. Se considera que cuando menos algunos de estos topónimos adquirieron la importancia gracias a algún rasgo geográfico que tiene el lugar. Seguramente varios de ellos podrían ser caracterizados como promontorios de donde se dominan un área más o menos extensa, es decir, un lugar estratégico. Otras veces, quizá la flora y fauna que se encontraban en el lugar pueden haber dado razones para que el topónimo sea reconocido como un lugar importante y referido en varias fuentes producidas en la zona. La importancia de la flora puede deberse a las diversas utilidades que tienen las plantas (alimenticia, medicinal y tintórea, entre otros). La cosmovisión asociada a algunas plantas utilizadas de diversas formas para la subsistencia también tiene que ser tomada en cuenta. En el caso de la fauna, más que una utilidad práctica, quizá su importancia era reconocida en asociación con alguna creencia mesoamericana en particular (véase Yoneda 1996, ms.).

Además de los topónimos, se encuentran los siguientes elementos arquitectónicos y caminos en ambos mapas:

(1) Un sistema de canales, depósitos de agua y construcciones (F38, F39, F40, F65, N8, N9, N10, N11 y N12) del MC2 y el depósito del agua (glifo toponímico 71) del MC4. Estos se identifican con el sitio arqueológico «P-32. La Laguna» que menciona Dávila, P. (1974: 116-117) con las siguientes características: «En el lugar hasta hace unos 20 años [es decir, alrededor de 1950-1954] existió una laguna de bastante profundidad e inclusive

la gente recuerda haber pescado ahí» (véase las anotaciones para el glifo N12 en Yoneda 1996, ms., parte II).

(2) Una construcción circular en las orillas del río Atoyac (glifo M28 del MC2 y glifo toponímico 75 del MC4), reconocido como el sitio arqueológico Matlactzinco (P-62) por Dávila, D. (1977: 57).

(3) Los caminos dibujados en el MC2, que parten de Cholollan (Puebla, en el caso del MC4), pasan entre Matlalcueye y Citlaltepec (Cerro Pinal), y se dirigen hacia el glifo E48; además, hay uno que se va hacia Tepeyacac. Estos caminos están trazados por medio de dos líneas paralelas con huellas de pies y están muy borrosos, a tal grado que produce la impresión de que fueron borrados intencionalmente, después de dibujarlos. A diferencia de la ruta-lindero de los totomiuaques y los cuauhtinchantlacas erigida en el siglo XII, que empieza a un lado de Cholollan, estos caminos no están iluminados del color anaranjado.[17]

Se discute a continuación acerca de algunos acontecimientos registrados en la mitad derecha del MC2.[18]

El mensaje de la mitad derecha del MC2

Al revisar el lindero iii, que encierra Tepeyacac Tlayhtic y los personajes, construcciones y glifos calendáricos atribuidos al lugar (grupo F), se ha observado lo siguiente: la llegada de los *colhuaque* y los *tlamayoca*

[17] Cabe mencionar, al respecto, que a diferencia del original del MC2, en la copia del MC2 no se observa la diversidad en la representación entre los «caminos» borrosos y el lindero iluminados del color anaranjado. Tanto los caminos como los linderos están pintados de color anaranjado, de un tono más o menos parecido.

[18] Aquí se limita a exponer una lectura o descripción sintética. El análisis detenido sobre el aspecto fonético, semántico y cartográfico de cada glifo referido se encuentra en Yoneda 1996, ms., parte II.

de Huexotzinco (o los primeros tepeyacactlacas) a Tepeyacac Tlayhtic en 1178 y 1182, cuando los cuauhtinchantlacas les dieron la tierra señalada por el lindero iii, era frecuentemente recordada con amargura por los cuauhtinchantlacas del siglo XVI, en la época colonial temprana, ya que, después de su llegada, los tepeyacactlacas lograron expandirse política y territorialmente a costa de los cuauhtinchantlacas, quienes experimentaron una decadencia en el aspecto político-territorial en este periodo (véase Yoneda 1996).

De la misma manera, la huida de los cuauhtinchantlacas, los tecalcos y los totomiuaques a Matlactzinco, en las orillas del río Atoyac, en 1458, para refugiarse del ataque de los tepeyacactlacas (grupo O), era un hecho que ilustra claramente la ofensiva política, militar y territorial de estos últimos, y era recordado con lamento por los cuauhtinchantlacas (Yoneda 1996).

En Yoneda 1996 se ha visto que estos dos acontecimientos aparecen tanto en la HTCh como en el ms. de 1553 como argumentos para denunciar a los tepeyacactlacas por su ofensiva no justificada desde el punto de vista de los cuauhtinchantlacas. En otras palabras, se considera que los mismos argumentos se repiten en el MC3 y en el MC2.

Por otro lado, los conjuntos de los glifos que representan a los señores cuauhtinchantlacas que se encuentran asentados en los alrededores de Cuauhtli ychan (grupos F, M y N) registran la llegada y el establecimiento de los cuauhtinchantlacas en la zona antes que los tepeyacactlacas.[19]

En el caso del MC2, a diferencia del MC3, los datos en torno del origen y establecimiento de los mixteca popollocas en la zona es abundante (véase los grupos H y P). Asimismo, se encuentran los acontecimientos relativos a un hombre (que probablemente sea 13 Quiyauitl) que trata de golpear con una rama de árbol a varias culebras entrelazadas

[19] Estos datos aparecen, asimismo, en la HTCh y en el MC3.

con el rostro del hombre en su centro. Al parecer, la serpiente sale de atrás de un maguey (grupo O).

Sobre la ruta-lindero comentada en el presente estudio se puede decir lo siguiente: hubo distintas versiones acerca de los linderos de los cuauhtinchantlacas y de los totomiuaques señalados por Icxicouatl y Quetzalteueyac en el siglo XII, incluidas en la HTCh. Acerca de variaciones se considera que se deben al propósito del registro en cada caso, ya que las pinturas de los linderos debían coincidir, en su contenido, con el texto náhuatl con el cual se encuentran relacionadas en la misma HTCh. El hecho de que el MC2 es el único documento en el cual se registran los linderos de los cuauhtinchantlacas y de los totomiuaques en una sola línea, quizás podría explicar de la siguiente manera: en el momento de la confección del MC2 no era necesario presentarlos como dos mojones diferentes, ya que al parecer el señorío de los totomiuaques se encontraba en vías de extinción (véase Yoneda 1994 y 1996, ms., parte I).

Respecto de los demás linderos trazados del siglo XII al XV y registrados en el MC2, se verifica la existencia de datos que también se hallan en otras fuentes (ms. de 1546-1547, ms. de 1553 y HTCh). Este hecho pone de manifiesto la situación conflictiva entre los cuauhtinchantlacas y los tepeyacactlacas, y también con otros señoríos colindantes del origen prehispánico. Asimismo, da a entender que el argumento del MC2 se centra en presentar alguna demanda en torno del problema sobre tierras, argumento que coincide en líneas generales con el del MC3 y también con el argumento de la HTCh. Cabe señalar, además, que, como hemos observado más arriba, el MC2 contiene datos relativos a los linderos prehispánicos de los mixteca popollocas.

Martínez (1994: 38-39) afirma que una de las consecuencias de la intervención mexica en el conflicto local ocurrido en 1467 fue que los mixteca popollocas lograron extender su territorio: Los popolocas, que aparentemente habían permanecido al margen de las luchas intestinas, de pronto se vieron beneficiados con la delimitación de los *altepeme* que hicieron los mexicas: más de la mitad del antiguo territorio de

Cuauhtinchan se distribuyó entre Tecamachalco y Quecholac, para satisfacción de Quetzalehcatzin, el *tlahtoani* obstinado en rehacer el señorío popoloca. Aunque es imposible reconstruir en todos sus puntos la frontera del territorio que obtuvo Quetzalehcatl y que separaba a Tecamachalco y Quecholac del resto de señoríos, una línea aproximada, de Sur a Norte, correría por el Oeste desde El Tentzon o Molcaxac a Tepeyahualco, y de ahí a Ometepec, Zacahuilotla, Los Reyes, un lugar impreciso entre Acatzinco y San Pablo, para continuar a Mazapiltepec, Zacatepec, Alchichica, Cuauhtepetl y Perote, y finalmente unirse con el Napatecuhtli o Cofre de Perote. Los linderos orientales se mantuvieron desde el Napatecuhtli hasta Temalacayuca, pero se prolongaron hacia el Sur, hasta Tepanco, muy cerca de Tehuacan.

Centros muy importantes de chochos, como Zacahuilotlan, y Oztoticpac, quedaron al margen, en las fronteras suroccidentales de Tecamachalco-Quecholac, como una especie de bastión frente a las cabeceras de Tepeyacac, Cuauhtinchan y Tecalco. Cabe aclarar, al respecto, que la expansión territorial de los mixteca popollocas a partir de 1467, referida por Martínez (1994), no se refleja en los linderos registrados en el MC2.

Para la época colonial temprana se registran, sin embargo, algunos linderos que tienen su origen en el amojonamiento ejecutado por los mexicas en 1467 (linderos ii y v) y que coinciden con la configuración de los linderos trazados en el MC4, este último probablemente producido en 1563. Asimismo, se encuentra el lindero trazado a raíz del conflicto que Cuauhtinchan tuvo contra la recién fundada Ciudad de Puebla de los Ángeles acerca del acceso a los bosques de Matlalcueye, y que también se registra en el MC4. Se considera que el trazo de estos tres linderos no estaba programado cuando se produjo originalmente el MC2 y fue sobrepuesto posteriormente a los dibujos originales del documento.

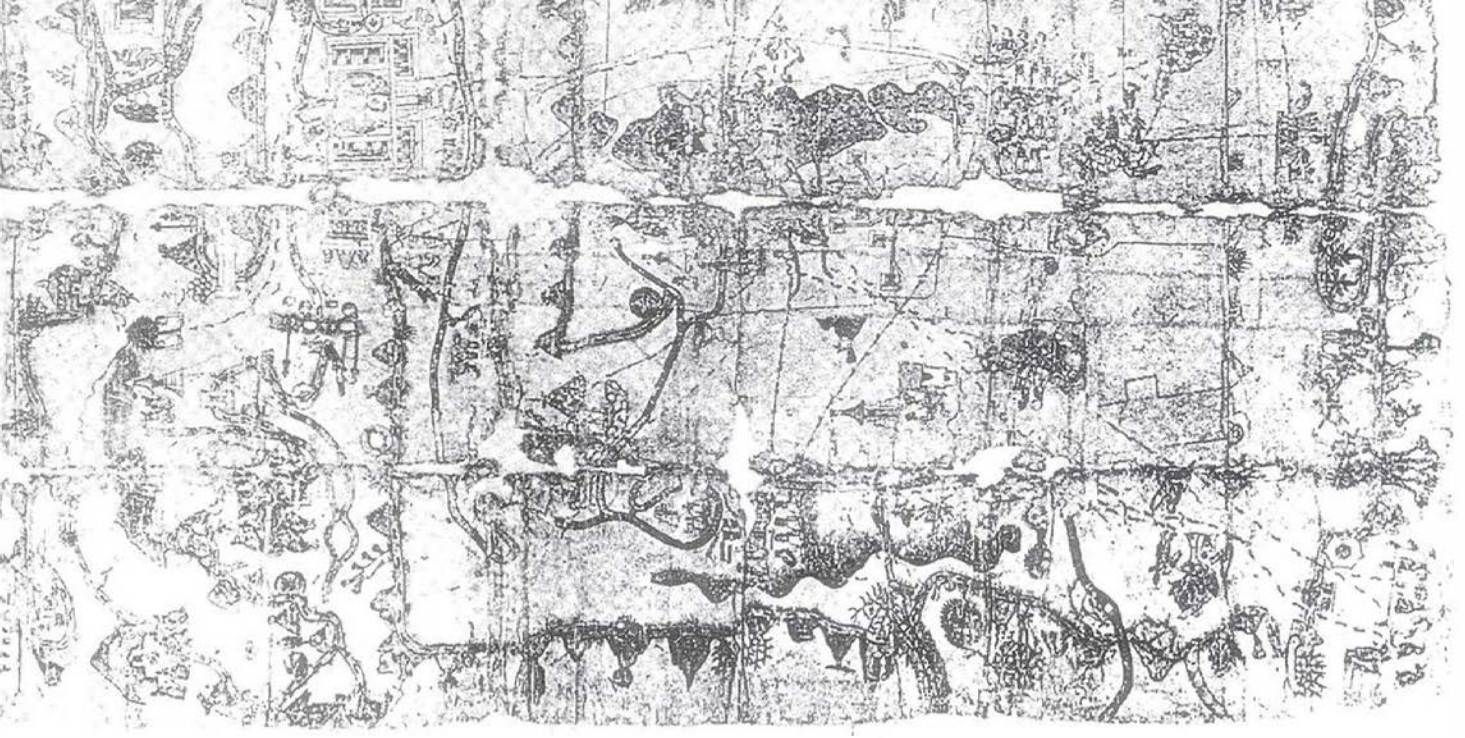
Para entender el significado político-territorial de los linderos señalados con líneas negras y rojas es necesario reconocer la importancia

que tuvo la zona tanto para los mexicas como para los españoles (véase Yoneda 1994: 39 y ss.). Por un lado, la conquista mexica de Tepeyacac, ocurrida en 1466, debe interpretarse como parte de la política mexica por obtener el mayor acceso al tributo y al intercambio (incluyendo el comercio local y regional, y el comercio de larga distancia y el trueque), los dos factores centrales del desarrollo y expansión del Imperio mexica (véase Martínez 1994). De la misma manera, los españoles reconocieron, en la zona, un valor estratégico para consumar la conquista y, posteriormente, para fundar, a partir de 1531, la Ciudad de Puebla de los Ángeles para que fuera habitada por los españoles (Martínez 1994).

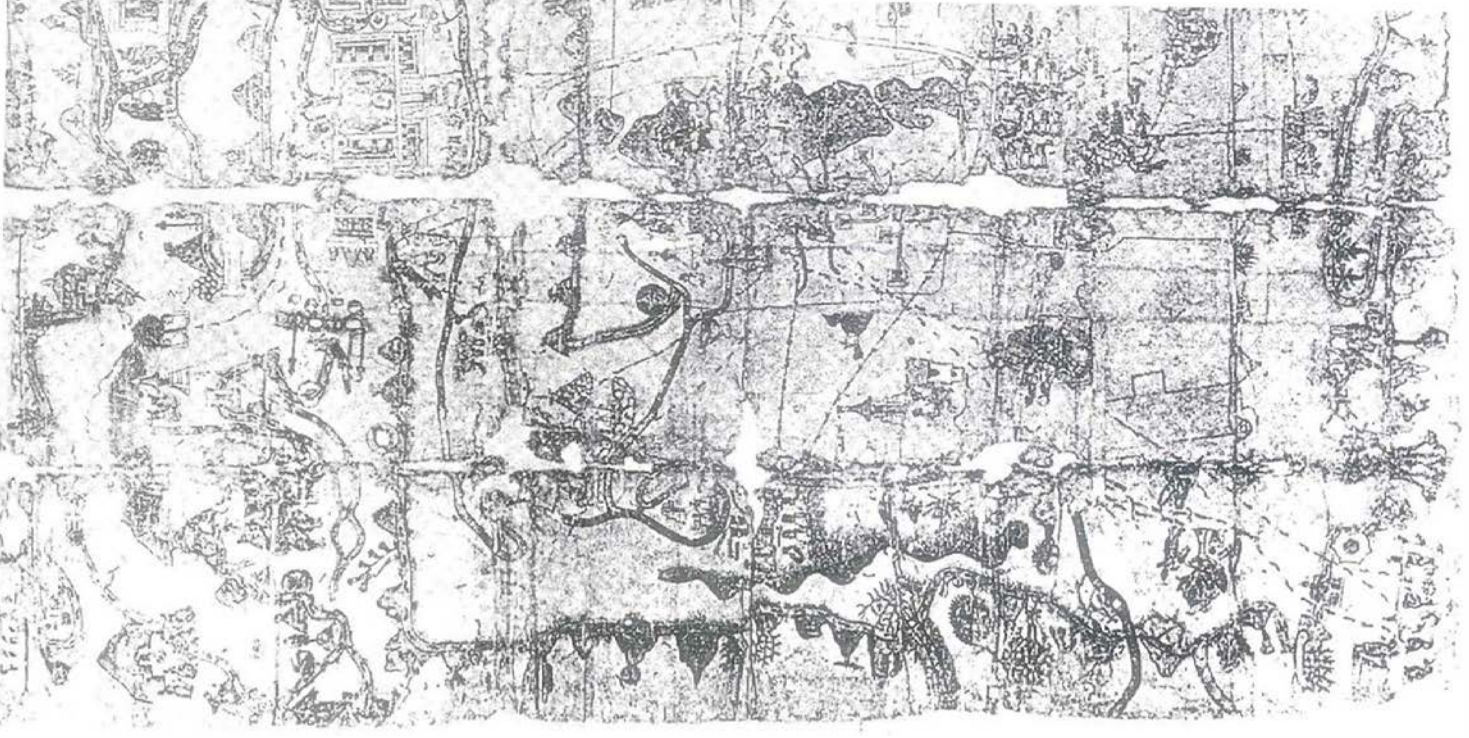
Esta importancia estratégica de la zona para el Imperio mexica y para los conquistadores españoles apenas se manifiestan en la «mitad derecha» del MC2, al analizar algunas líneas de los linderos ahí registrados. En este sentido, el MC2 se apoya principalmente en la tradición historiográfica prehispánica y se dedica a registrar, ante todo y sobre todo, la historia local y, en este sentido, etnocéntrica de los productores del documento.

El mensaje del conjunto del MC2

De acuerdo con la información que contienen las dos mitades del MC2, se concluye que el documento en su totalidad se elaboró como una evidencia legal con dos tipos de argumentos para justificar derechos específicos: por un lado, se plasman los mitos, en los que intervienen los dioses y los acontecimientos sobrenaturales entretejidos con el itinerario de la migración (la mitad izquierda); y, por el otro, se pinta, al parecer, como una posesión territorial, sobre todo simbólica, la ruta-lindero de los cuauhtinchantlacas y de los totomiuaques, ruta de una gran extensión que abarca hasta el Cofre de Perote (Nappatecuhtli), el Xico (Xicochimalco), el Pico de Orizaba (Citlaltepetl) y Zongolica (Tzoncoliuhcan) en el estado de Veracruz —además, se registran los antecedentes político-territoriales en las inmediaciones de los cerros



Mapa de Cuauhtinchan N° 2 (MC2).



Mapa de Cuauhtinchan N° 2 (MC2).

Diagrama general del M C 2

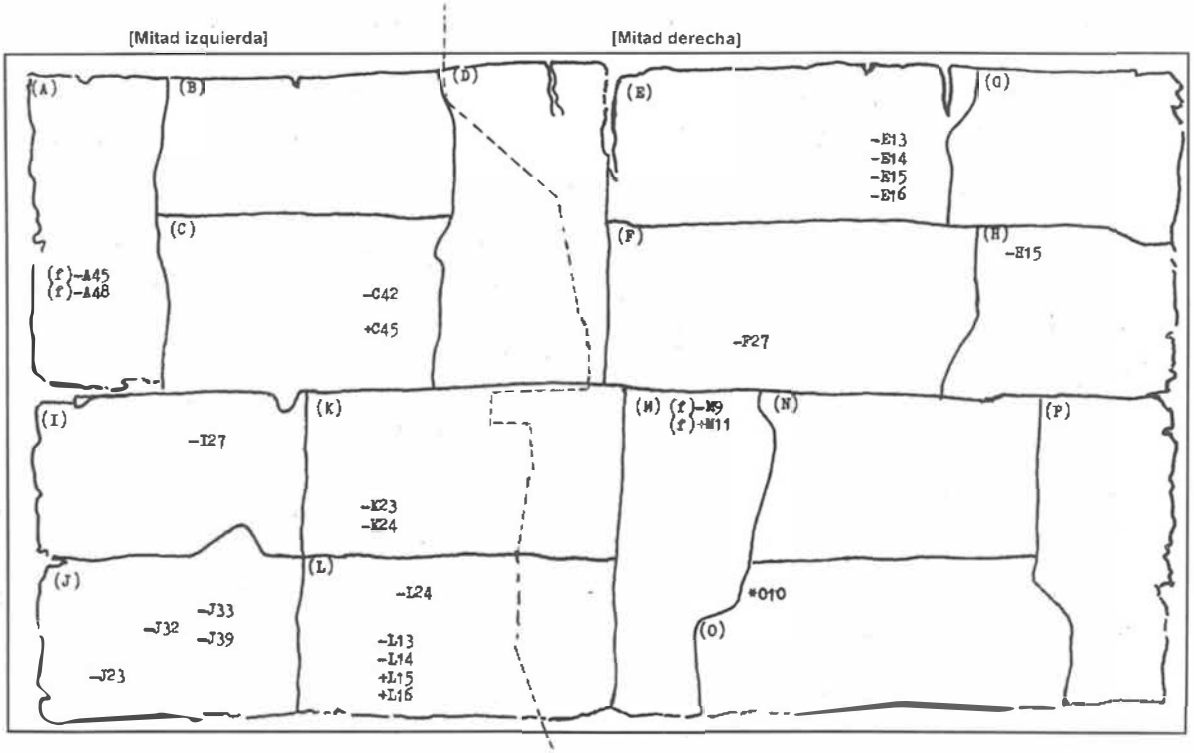
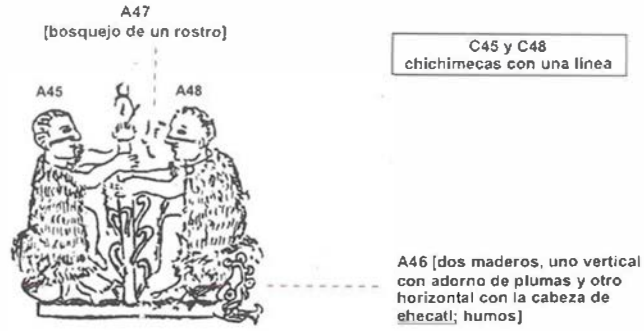
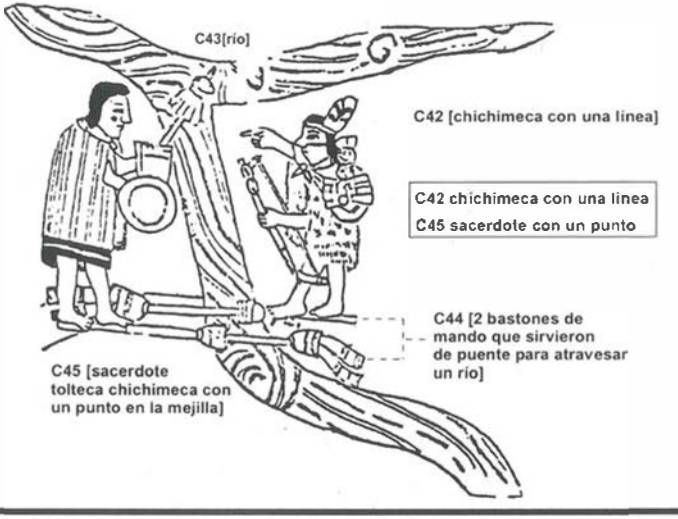


Diagrama: Distribución de los personajes con pinturas faciales en el M C 2.

Claves: - (línea) +(punto) *(líneas en el ojo y en la boca, con un punto en la mejilla) (f) (ejecutante de la ceremonia del fuego nuevo)





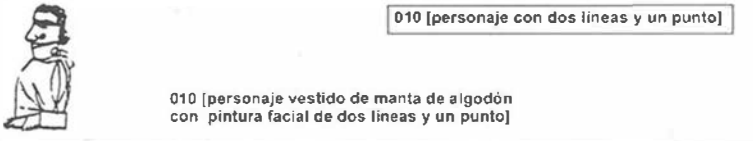


Lámina: Las pinturas faciales en el M C 2.
Ejemplos de: una línea, un punto en la mejilla, y dos líneas y un punto.

Lindero que empieza a un lado de Cholollan y cierra en el glifo toponimico M5

Lineas negras

Lineas rojas

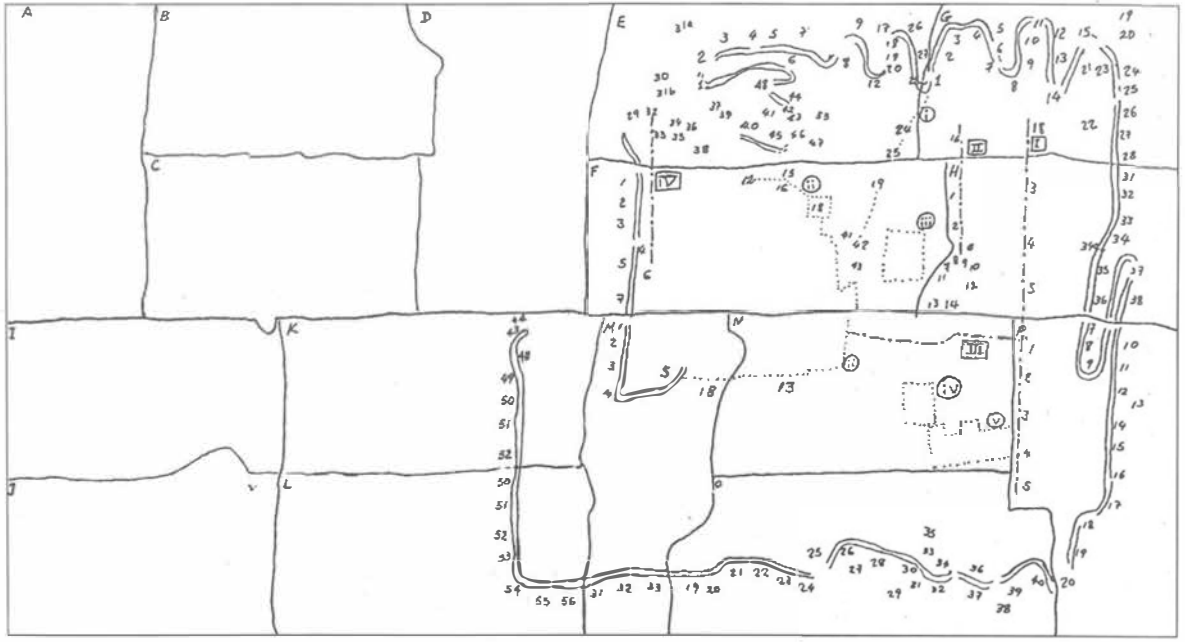


Diagrama: Linderos del M C 2: lindero que empieza a un lado de Cholollan y cierra en el glifo toponimico M5; linderos señalados con lineas negras (I, II, III, IV); linderos señalados con lineas rojas (i, ii, iii, iv, v).

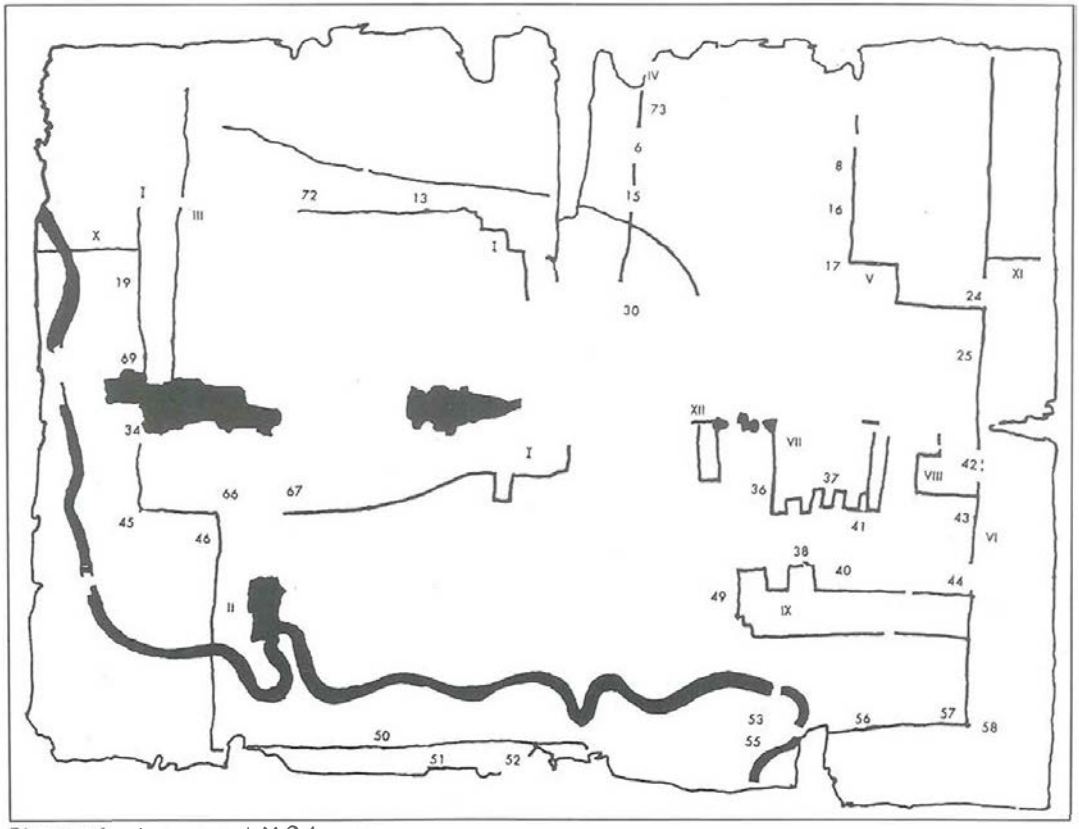


Diagrama: Linderos del M C 4

Amozoc-Tepeaca después de su establecimiento en este área (la mitad derecha)— (Yoneda 1996: 27 y ss.).[20]

El objetivo de la elaboración del MC2 probablemente fue, como ya se mencionó arriba, el mismo que el de la HTCh y el del MC3 (Yoneda 1996: 139), esto es, comprobar la prioridad histórica de Cuauhtinchan ante Tepeaca (Tepeyacac)[21] acerca del derecho sobre las tierras que se encontraban en litigio. Su fecha de producción pudo haber sido, igual que la de la HTCh y la del MC3, por los años en que se ventilaron los pleitos que figuran en el ms. de 1546-1647 y el ms. de 1553.

Bibliografía

Anales de Cuauhtinchan

1947 Traducción del alemán al español de Heinrich Berlin y del náhuatl al español de Silvia Rendón. Fuentes para la Historia de México, n.º 1). México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

1975 Véase *Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles*. México: Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México.

1976 Kirchhoff, Paul; Lina Odena Güemes, y Luis Reyes García. México: INAH-SEP-CISINAH.

Arqueología Mexicana

2001 Vol IX, n.º 51, dedicado al tema «El norte de México», septiembre-octubre, México, CONACULTA-INAH-Editorial Raíces, septiembre-octubre.

[20] Cabe advertir, sin embargo, que esto no quiere decir que en la mitad derecha no se encuentren glifos con un contenido relativo a la cosmovisión y tampoco que en la mitad izquierda no se hallen glifos sobre acontecimientos históricos socio-políticos.

[21] En el presente estudio se utiliza el nombre Tepeyacac para la época prehispánica y Tepeaca para la época colonial.

Boturini, Lorenzo B.
1746 «Catálogo del Museo Histórico Indiano». En *Idea de una Nueva Historia General de la América Septentrional.* Madrid: Impresor Juan de Zuñiga.

Códice Chimalpopoca: Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles
1975 Traducción del náhuatl de Primo Feliciano Velázquez. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Códice florentino. Manuscrito 218-20 de la Colección Palatina de la Biblioteca Medicea Laurenziana
Edición facsimilar. 3 vols. México: Secretaría de Gobernación y Archivo General de la Nación.

Chimalpain Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón
1990 *Memorial breve acerca de la fundación de la ciudad de Culhuacan.* Edición de Víctor M. Castillo F. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
1997 [1620] *Primer amoxtli libro.* Edición de Víctor M. Castillo F. México: Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Dávila, Diana
1977 «Procesos de desarrollo en el área de Cuauhtinchan Tepeaca: constatación arqueológica de algunos rasgos del Mapa de la ruta Chicomoztoc-Cuauhtinchan». Tesis de maestría en Arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Dávila, Patricio
1974 «Cuauhtinchan: estudio arqueológico de un área». Tesis de maestría en arqueología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Heyden, Doris
1989 «Aspectos mágico-religiosos de las cuevas». En Ernesto Vargas (ed.). *Las máscaras de la cueva de Santa Ana Texoloc.* México: UNAM-IIA, pp. 91-96.

Historia de Tlaxcala (ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)

1998 Edición paleografía, introducción, notas, apéndices e índices analíticos de Luis Reyes García, con la colaboración de Javier Lira Toledo. Tlaxcala-Tlalpan, D. F.: Gobierno del estado de Tlaxcala.-CIESAS-Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Historia Tolteca Chichimeca

1937 «Die Mexikanische Bilderhandschrift Historia Tolteca Chichimeca Die manuskripte 46-58 bis der Nationalbibliothek in Paris». Traducción del náhuatl al alemán por Konrad Theodor Preuss y Ernst Mengin. En *Bassler-Archiv*, suplemento IX, primera parte, Berlín.

Leyenda de los soles

1975 Véase *Códice Chimalpopoca. Anales de Cuauhtitlan y Leyenda de los soles* (1975).

Manuscrito de 1546-1547 o *Pleito sobre la tierra entre Cuauhtinchan y Tepeaca*

Se localiza en el Archivo Municipal de Cuauhtinchan. Aparece publicado en Reyes 1988a.

Manuscrito de 1553

Se localiza en el Archivo Municipal de Cuauhtinchan. Aparece publicado en Luis Reyes García (1988a).

Martínez, Hildeberto

1984 *Tepeaca en el siglo xvi. Tenencia de la tierra y organización de un señorío*. Ediciones de la Casa Chata. México: CIESAS.

1994 *Codiciaban la tierra. El despojo agrario en los señoríos de Tecamachalco*. Ediciones de la Casa Chata. México.

Múñoz Camargo, Diego

1947 *Historia de Tlaxcala*. Tomada de la edición de 1892, publicada por don Alfredo Chavero. Edición de Lauro E. Rosell y Alberto Escalona Ramos. México: Publicaciones del Ateneo Nacional de Ciencias y Artes de México.

Neurath, Johannes

1998 «Las fiestas de Casa Grande: ritual agrícola, iniciación y cosmovisión en una comunidad WIXARIKA (T+APURIE/ Santa Catarina Cuexcomatitán)». Tesis para optar por el título de doctor en Antropología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Reyes García, Luis

1988 *Cuauhtinchan del siglo XII al XVI. Formación y desarrollo de un señorío prehispánico.* Puebla: CIESAS-Fondo de Cultura Económica-Estado de Puebla.

1988a *Documentos sobre tierras y señoríos en Cuauhtinchan*. Puebla: CIESAS-Fondo de Cultura Económica.

Yoneda, Keiko

1991 *Los mapas de Cuauhtinchan y la historia cartográfica prehispánica.* Puebla: CIESAS-Fondo de Cultura Económica.

1994 *Cartografía y linderos en el Mapa de Cuauhtinchan n.º 4*. Puebla: INAH-BUAP.

1996 *Migraciones y conquistas. Descifre global del Mapa de Cuauhtinchan n.º 3.* Colección Científica 289. México: INAH.

1996 ms. «Mapa de Cuauhtinchan n.º 2: linderos y glifos toponímicos» (vol. 1).

2002, tesis «Cultura y cosmovisión chichimecas en el mapa de Cuauhtinchan n.º 2». Tesis doctoral en Antropología. 2 vols. México: Universidad Nacional Autónoma de México.[22]

2002 «Los caminos de Chicomoztoc a Cholollan. Una migración chichimeca (siglo XII)». *The Journal of Intercultural Studies*, n.º 29, The Intercultural Research Institute, Kansai Gaidai University Publication, Osaka.

[22] La tesis se encuentra en las siguientes bibliotecas de la Universidad Nacional Autónoma de México (México): la Biblioteca Central, la de la Facultad de Filosofía y Letras, y la del Instituto de Investigaciones Antropológicas. Se conserva, asimismo, en la Biblioteca Gonzalo Aguirre Beltrán del CIESAS GOLFO (Xalapa).

2003, ms. «Los caminos de Chicomoztoc a Cholollan. Una migración chichimeca (siglo XII) (segunda parte)». *The Journal of Intercultural Studies*, n.º 30, The Intercultural Research Institute, Kansai Gaidai University Publication, Osaka.

Siglas

HTCh: *Historia tolteca chichimeca* (1976)

MC2: mapa de Cuauhtinchan n.º 2

MC3: mapa de Cuauhtinchan n.º 3

MC4: mapa de Cuauhtinchan n.º 4

MPEAI: mapa pintado en papel europeo y aforrado en el indiano según Boturini (1746). Lámina XX de la HTCh (1937 y 1947). Ms. 54-58, pp. 1-2 de la HTCh (1976).

Betanzos, Sarmiento y Quipocamayos: una familia de textos

Lydia Fossa
Universidad de Arizona

Cuando Julia Kristeva pensó, en la década de 1960, en el concepto de intertextualidad, lo hizo desde la poética. Explicó cómo un término proveniente de un contexto determinado llevaba su carga significativa y poética consigo cuando se lo utilizaba en otro. La nueva utilización lo cargaba, además, de otras significaciones y sentidos que se añadían al concepto original. Posteriormente, esa especificidad poética se amplió: la palabra vino a utilizarse para dar cuenta de la presencia de ciertos términos, conceptos e ideas en textos a los que había emigrado, proveniente de un texto fuente, paradigmático. Esas apariciones secundarias podían ser sucesivas, en un número que variaba, según el impacto social y estético del término o concepto original. Se puede seguir la pista de estas presencias para establecer redes de influencia mutua que se alimentan de sentidos, nuevos o antiguos, y se renuevan en usos novedosos impensados.

Utilizaré el concepto de intertextualidad tanto en su concepción poética original como en la ampliada, que alude a las vinculaciones de un texto con otro u otros, desde la perspectiva del contenido, de la forma o de una combinación de ambos. Para mí, intertextualidad se refiere al establecimiento de relaciones de significado o de sentido entre textos diferentes, que incluso pueden pertenecer a géneros literarios

distintos. Este concepto me ha permitido visualizar textos que tienen más peso, más prestigio que otros, y cuyos efectos o ecos perduran a lo largo de los años y aun de los siglos. Los rastros de estos textos aparecen en otros, a los que se les puede identificar y se les debe estudiar. Importa, una vez identificados, seguir sus líneas de impacto y observar cómo se los incorporó a la producción cultural de cada época.

Uno de estos textos paradigmáticos es la «Relación de los *khipukamayuq*»; no es el texto que conocemos como la «Declaración de los quipocamayos» o el «Discurso de la descendencia y gobierno de los Incas», sino la «Relación» que antecedió a estos documentos en el tiempo y del que se obtuvo la mayor parte de la información. Mi hipótesis es que esta primera «Relación de los *khipukamayuq*» ha sido la fuente no solo de la «Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro» de fray Antonio Martínez (1608),[1] sino también de la *Suma y narraçion* de Juan de Betanzos (1551/1571) y de la *Historia general llamada Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa (1572). Estos tres textos, aparentemente disímiles y separados en su redacción final por más de cincuenta años, tienen, a mi entender,

[1] «Mais de quel Fray Antonio s'agit-il? Ils furent nombreux à Cuzco, à cette époque. Jiménez de la Espada suggérait de le confondre avec le célèbre Fray Antonio de la Calancha, l'auteur de la *Crónica moralizadora* de 1638. En fin de compte, c'est Raúl Porras qui —une fois de plus— me semble avoir mis dans le mille en dénonçant un autre Augustin, Fray Antonio Martínez qui, justement, intervint dans la défense et illustration de la famille de Carlos Inca: 'De Fray Antonio Martínez, agustino se sabe por una declaración en la información de Santiago de Melchor Carlos Inca, en 1608, que era natural de la villa de Miranda de Arga en el Reino de Nabarra y tenía en esa fecha 55 años [...] Esta vinculación con el linaje de los Incas del Cuzco que lo lleva a figurar como testigo de Melchor Carlos, último descendiente de la casa real y su experiencia en secretos indios parecen identificar al cronista depositario de las informaciones de Vaca de Castro'». (Duviols 1979: 588). «Pero, ¿de qué fray Antonio se trata? Hubo muchos en el Cuzco en esta época. Jiménez de la Espada sugirió identificarlo con el célebre Antonio de la Calancha, autor de la *Crónica moralizadora* de 1638. A fin de cuentas, es Raúl Porras —una vez más— quien me parece haber acertado al señalar a otro agustino, fray Antonio Martínez, el que justamente participó en la ilustración y defensa de la familia de Carlos Inca [...]» (mi traducción).

tantas vinculaciones intertextuales, que opino que han tenido un antecesor común: la desconocida «Relación».

Presento aquí, primero, un estudio comparativo entre los tres textos y luego entre la «Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro» de fray Antonio Martínez[2] y la *Suma y narraçion* de Betanzos para establecer las relaciones de similitud entre ambos textos. Además, he extendido la comparación de la *Suma* con la *Historia general llamada Indica* de Sarmiento de Gamboa, para comprobar las convergencias entre ellos. He seguido este procedimiento porque se sabe quiénes fueron los *khipukamayuq* que informaron al licenciado Cristóbal Vaca de Castro y que identificó Martínez, mientras que Betanzos y Sarmiento no citan fuentes específicas. Cabe señalar que, por el momento y por razones de espacio, estos estudios no son exhaustivos.

Identificar a quienes proporcionaron la información que requerían los españoles me permitirá saber si varios escritores consultaron a los mismos informantes, si copiaron de un texto escrito a otro, o si consultaron fuentes sucesivas a lo largo de los años. Postulo que fue un solo grupo de informantes, que después fue compartido por los escritores de los primeros cincuenta años de la presencia española en los Andes. Propongo una filiación que creo comparten los tres textos considerados primarios. Muestro también lo relativo de ese término al referirse a fuentes del siglo XVI o hasta del XVII, pues se asume que si las fuentes son tempranas, son primarias, pero no siempre es así. Es posible que ni Betanzos ni Sarmiento sean fuentes primarias, a pesar de ser ambas tempranas.

Vaca de Castro reunió a los *khipukamayuq* en 1543 para que le dieran noticia del origen y la descendencia de los Incas, información que él elevaría al Rey. No fue fácil encontrar quien diera cuenta de lo que el licenciado quería saber. De acuerdo con fray Antonio: «Vaca de Castro [...] hizo juntar y parecer ante si a todos los ingas viejos e antiguos del

[2] Todas las alusiones a este texto están en Vega 1974.

Cuzco y de toda su comarca e informandose dellos como se pretendio, ninguno informo con satisfacción sino muy variablemente cada uno en derecho de su parte [...] sin saber dar otra razón no conformando los unos con los otros» (en Vega 1974: 19).[3] Betanzos también se topó con este inconveniente: «por el gran trabajo que de ello vi que se me ofrecia por la variedad que hallaba en el informarme» (Betanzos 1987 [1551]: Prólogo). Sarmiento coincide en este punto: «aunque en algunas cosas tengan varias opiniones por particulares intereses» (1943 [1572]: 47). Los encargados de Vaca de Castro siguieron buscando a quienes les pudieran informar hasta que dieron con unos que «andaban por los montes atemorizados». Estos informantes fueron «Los dos quipocamayos de los cuatro que ante Vaca de Castro parescieron, el uno llamado Callapiña y el otro Supno, los cuales fueron naturales de Pacaritambo, en el Cuzco. Estos dieron razón de lo que sus padres y abuelos, como quipocamayos que fueron de los ingas, contaban a sus hijos e nietos [...]» (Vega, 1974: 20). Ningún otro autor estudiado, además de Martínez, identifica a sus fuentes por su nombre.

Estos *khipukamayuq* eran de la dinastía de Manco Capac, y fueron contando la descendencia de este Inca. En realidad, hay que tener en cuenta que lo que ha pasado a los libros como «historia de los Incas» es solo la genealogía de un Inca. La información acerca de Manco Capac y sus descendientes nos ha llegado a través de los informantes identificados como los que poseían la información que buscaba la Corona. Esa selección implica que otros informantes no pudieron dar a conocer su versión de la historia. Fueron silenciados porque la información que proporcionaron «no conformaba» con la de otros y escapaba del concepto de historia lineal, dinástica, española. En esta línea de descendencia aparece Inca Yupanqui, a quien se dedica más espacio y se adjudican más logros. Es el único que compone su propio cantar fúnebre en el

[3] He eliminado los acentos y la puntuación de las citas antiguas, conservando el uso de la época.

que se identifica con una flor. Después de este hecho no se tiene noticia de más *khipukamayuq* activos en sus funciones. Acerca de los dos últimos Incas, Huascar y Atahualpa, hay diferencias de opinión entre los autores estudiados, y se nombran sus descendientes según el objetivo de cada uno. Algunos de ellos escriben sobre los Incas impuestos por los españoles, otros no. Los que lo hacen resaltan su apoyo a la causa española.

Además de identificar a sus fuentes e informantes, fray Antonio Martínez describe cómo se obtuvo esa información y quién la registró: los pocos *khipukamayuq* que quedaban fueron conminados por orden de Vaca de Castro e interrogados a través de un intérprete nativo, mientras dos españoles actuaban de escribientes: «Estos [cuatro historiadores muy viejos] trajeron sus quipus y los descifraron ante Vaca de Castro mediando como intérprete el indio Pedro Escalante y los vecinos del Cuzco Juan de Betanzos y Francisco de Villacastín los quales iban escribiendo lo que por los quipus iban declarando» (en Vega 1974: 21). Uso la palabra «escribientes» para resaltar el hecho de que solo estaban escribiendo lo que el intérprete les iba diciendo en castellano después de traducir del quechua general lo que decía el informante.

Pedro Sarmiento de Gamboa accede a sus informantes por intermedio de la autoridad del virrey don Francisco de Toledo:

> La qual ystoria yo he sacado de las ynformaciones y otras averiguaciones que por mando de Vuestra Excelencia [el Virrey Toledo] se an hecho en el valle de Xauxa y en la ciudad de Guamanga y en otras partes por donde Vuestra Excelencia ha venido visitando, y principalmente en esta ciudad del Cuzco, donde los yngas tuvieron su continua habitacion y ay mas noticia de sus hechos y donde concurrieron los mitimaes de todas las provincias que los dichos yngas truxeron y quedo la verdadera memoria con sus ayllos. (1943 [1572]: 176)

El cosmógrafo Sarmiento de Gamboa se encarga de saturar el texto de carga disfórica para «apoyar su afirmación [del virrey Toledo] que la dinastía [inca] había conquistado la región andina por la fuerza en el

pasado relativamente reciente».[4] Toledo y Sarmiento quieren contribuir a la descarga de la conciencia del Rey al pretender probar que los Incas fueron tiranos. Para darle visos de verosimilitud a su historia, Sarmiento reúne a los representantes de los ayllus cuzqueños, no para que le den información, sino para que den fe de lo ya escrito. Para ello, se les hace leer y traducir el texto del cosmógrafo. Huelga decir que escribió una cosa (lo que conocemos) y se les leyó otra, tal como lo atestiguó el intérprete infidente, Gonzalo Gómez Giménez.[5] Además de la tergiversación buscada, hay que añadir el problema de la interpretación del castellano al quechua por una persona que fungía de intérprete de Vaca de Castro. Seguramente, era un joven indígena o mestizo criado entre españoles, tal vez por sacerdotes dominicos, ya que por declaración del licenciado Martel de Santoyo (Lisson Chaves 1943: 112) sabemos que no había intérpretes españoles antes de 1542. Además, los dominicos habían empezado, desde fines de la década de 1530, a construir «casas» para sus miembros, donde enseñaban la doctrina y el castellano a niños indígenas, hijos de principales.

Si partimos de la premisa que los *khipukamayuq* cuzqueños eran considerados la mejor fuente sobre el incanato de la primera mitad del siglo XVI, llama la atención que Betanzos no los haya citado. Este silencio es especialmente destacable porque se sabe, tal como lo dice Martínez, que Betanzos participó en la diligencia de Vaca de Castro y esos mismos *khipukamayuq* fueron los que declararon lo que fray Antonio resume y adapta en su texto. Es posible que se refiera a la reunión con ellos cuando afirma: «[...] trabaje muy mucho con todos los señores del Cuzco muy vejisimos y señores muy antiguos y los mas dellos anduvieron con Atagualpa y con Guayna Capac su padre el tiempo que anduvo en el Quito [...]» (Betanzos 1987 [1551]: 229). Para poder interrogar a

[4] Mi traducción de: «[...] supported his [viceroy Toledo's] assertion that the [Inka] dynasty had conquered the Andean region by force in the relatively recent past» (Julien 1999: 62). Esta autora se basa, a su vez, en las opiniones de Roberto Levillier (1921-1926).

[5] Véase la introducción en la edición de 1988 de la *Historia general llamada Indica*.

esos «señores muy antiguos», la reunión en la que participó Betanzos probablemente se dio en épocas tempranas de la consolidación de la conquista, entre 1532 y 1546, ya que esas personas «anduvieron con Atagualpa y con Guayna Capac». Sabemos que Huayna Capac murió antes de que Pizarro llegara a Cajamarca en 1532. Si estas personas estaban vivas veinte años después, en 1551, cuando Betanzos insertó esta fecha en su texto, debieron de haber sido bastante mayores. De esta manera, se apoya la tesis de que sus principales informantes fueron los *khipukamayuq* que eran ya ancianos en 1543, cuando se hizo la relación encargada por Vaca de Castro, con el material que le parecía satisfactorio a las autoridades españolas, tal como lo indicó Martínez (Vega 1974: 19). Posteriormente, los Incas no habrían estado acompañados por informantes ancianos.

Betanzos defendía la veracidad e idoneidad de sus informantes, basándose en su edad y calidad testimonial de primera mano: «no [...] siendo informado de uno solo sino de los mas antiguos y de credito que halle entre estos naturales [...]». Según el escritor, de ellos obtuvo la información acerca de «las vidas y hechos de los Ingas Capac Cuna pasados» (1987 [1551]: Prólogo) y «las grandezas y gran ser deste señor [...]» (1987 [1551]: 150). La localización de los informantes es también importante: «los señores del Cuzco muy vejisimos y señores muy antiguos» (1987 [1551]: 229). Menciona varias veces a los ancianos del Cuzco y solo una a los de Cacha: «[...] llame en este pueblo de Cacha los indios e principales mas ancianos e pregúnteles [...]» (1987 [1551]: 14). Betanzos se refiere a sus fuentes en plural, pero indica que no podrían ser tantos como para hacer esta labor imposible. Descarta a los «indios comunes que hablan por antojo o por sueños» (1987 [1551]: 7). Además, no se contentó con interrogar a sus informantes seleccionados, sino que les solicitó que recurrieran a sus memoriales o *khipu* para que le proporcionen datos antiguos confiables: «preguntándoles a cada uno de los del Cuzco por si de los antiguos que desto tienen memoria» (1987 [1551]: 150). Este autor hace referencia a la «memoria» como si la fuente principal fuera solo la palabra hablada sustentada en

el recuerdo; pero esto es algo ambiguo, porque «quipo» y memoria eran utilizados frecuentemente como sinónimos en esa época.

Sarmiento recurre también a los mayores: «Y asi examinando de toda condicion de estados de los mas prudentes y ancianos de quien se tiene mas credito, saque y recopile la presente historia [...] pidiendo a cada uno memorial por si [...]» (1943 [1572]: 47). Especifica que tienen que ser «de los mas principales ancianos y de mas capacidad y autoridad del reino» (1943 [1572]: 19). Los cuzqueños también gozan de la preferencia de Sarmiento: «Mas los ingas y la mayor parte de todos los Cuzcos y gentes de aca son entrellos tenidos por de mas saber [...]» (1943 [1572]: 38); resalta que el número de sus informantes ha sido considerable. Se refiere también a los *khipukamayuq* como «algunos que conservan la memoria y hechos de Manco Capac» (1943 [1572]: 62). Este autor indica que, además de la información oral, cuentan con «unos cordelejos que llaman quipo», en los que anotan «las cosas mas notables» (1943 [1572]: 46).

Para fray Antonio Martínez, sus fuentes son también «Estos quipocamayos [...] a manera de historiadores o contadores de la razon [...]», y «[...] no tenian otro ejercicio mas de tener gran cuenta con sus quipos ansi del origen y principio de los ingas, como de cada uno en particular [...]» (en Vega 1974: 20). Según este sacerdote, eran «personas de mucha curiosidad» que no «habian de tener otra ocupacion mas de tener gran cuenta con sus quipos y tenerlos bien alistados con la relacion verdadera» (en Vega 1974: 20-21). Se refiere repetidas veces a estos «quipos» a los que considera la fuente más confiable de datos para la historia de los Incas.

El alto número de informantes a veces causa problemas pues no siempre coinciden. Esto obliga a que muchas veces los autores den hasta dos versiones de los hechos, las que les parecieron más razonables o lógicas: «lo cual no quiere decir aquello sino propiamente» (Betanzos 1987 [1551]: 78) y «Sea de una manera o de otra que en fin todos concuerdan en que [...]» (Sarmiento 1943 [1572]: 41). Curiosamente, también destacan que aunque no creen muchas cosas de las que les han referido los naturales, ellos las registran con esa salvedad: «[...] creo ser

niñerías y vanidades lo que estos indios usaban y yo escribo aquí [...]» (Betanzos 1987 [1551]: prólogo) y «las fabulas y desatinos que narran» (Sarmiento 1943 [1572]: 35). Aún así, y como para proteger el prestigio de su pluma, estos dos autores resaltan que escribieron tal como se los contaron: «[...] tengo de guardar la manera y orden del hablar de estos naturales [...]» (Betanzos 1987 [1551]: prólogo) y «[...] hemos de screbir lo que ellos dicen y no lo que nosotros entendemos [...]» (Sarmiento 1943 [1572]: 36). Nada de lo anterior debe restar credibilidad al contenido de las obras de estos autores, quienes afirman rotundamente haber contado estrictamente lo sucedido: «[...] si alguno me quisiese redargüir que en la materia de este libro hay algo superfluo o que deje algo de decir por olvido, sera sin motivo[...]» (Betanzos 1987 [1551]: Prólogo) y «[...] nadie tiene que dudar sino que esta bastantisimamente averiguado y verificado todo lo de este volumen, sin quedar lugar a replica o contradicción» (Sarmiento 1943 [1572]: 47).

Los tres autores coinciden en que sus respectivas fuentes e informantes principales se encuentran en el Cuzco y son ancianos. El tipo de información que proporcionan esas fuentes concuerda: son historiadores que se basan en lo contenido en los *khipu*, que estaban a cargo de personas mayores que habían dedicado toda su vida a registrar la información requerida. De lo expuesto se concluye que las fuentes de Betanzos, Sarmiento y fray Antonio son muy similares, así como los registros de los que las extraen.

Hemos visto que el virrey Toledo le encargó el trabajo de recopilación a Sarmiento y que el gobernador Vaca de Castro fue quien hizo reunir a los *khipukamayuq* con los escribientes españoles. ¿Por qué le mandó preparar Antonio de Mendoza, primer virrey de México y segundo virrey del Perú, una relación precisamente a Juan de Betanzos?[6] ¿Fue Betanzos, escribiente y lengua, el más autorizado en el Cuzco de 1551

[6] Betanzos dedica su obra «Al Ilustrisimo y Excelentisimo Señor Don Antonio de Mendoza, Visorrey y Capitan General por Su Magestad en estos reinos y provincias del Peru» (Betanzos 1987 [1551]: 7).

para responder a esa solicitud?[7] La respuesta a la última pregunta es afirmativa si consideramos que el autor formó parte, como escribiente solamente, del grupo que elaboró el documento paradigmático, la «Relación de los *khipukamayuq*» para Vaca de Castro en 1543, hasta hoy extraviado. Con este antecedente y con la seguridad de que casi diez años después todavía cuente con una copia o con borradores de esa «Relación» en los Andes, Betanzos se convierte en un informante privilegiado. Ya había fallecido, en Jaquijahuana, su compañero de labores, Francisco de Villacastín (Araníbar 1995: 872) y se ignoraba (y se ignora aún) la suerte de su intérprete, Pedro Escalante (Vega 1974: 21), quien participó en la diligencia. Betanzos era uno de los hombres mejor informados del momento, no porque supiera quechua[8] en 1542-1544, ni porque se hubiera casado con una nativa «noble» sino, en mi opinión, por su acceso a la temprana información que solicitara y recabara Vaca de Castro.

Un español como Juan de Betanzos, que no estuvo entre los primeros conquistadores ni fue enviado a Indias por la Corona como funcionario, no tenía poder alguno para reunir a «los señores del Cuzco» y menos para obtener información de ellos. Este tipo de informantes solo estaba al alcance de figuras de autoridad como el gobernador Vaca de Castro, quien reunió a los *khipukamayuq*; el presidente Pedro de la Gasca, que auspició a Cieza; el gobernador Polo Ondegardo, a sí mismo; o el virrey Francisco de Toledo, quien patrocinó a Sarmiento. El propio cosmógrafo ofrece esa información: «[...] me fue mandado por el Virrey Don Francisco de Toledo, a quien yo sigo y sirvo en esta visita general[...]» (Sarmiento 1943 [1572]: 20).

Sarmiento entregó su texto terminado a principios de 1572, después del 19 de febrero, y solo tuvo un año para elaborarlo. ¿Pudo haberlo

---

7 «[...] agora que Vuestra Excelencia me lo mando [...]» (Betanzos 1987 [1551]: 7).

8 «Juan de Betanzos presumía de gran lenguaraz en la lengua general de aquella tierra [...]» (Garcilaso 1960 [1617], IV: 140). Interesante esto de «presumía». A mi modo de ver, indica una diferencia entre lo que sabía y lo que decía que sabía.

hecho en ese corto lapso a la vez que contribuía con las pinturas de las descripciones geográficas andinas (Julien 1999: 62 y 77) y, además, dibujaba las rosas de los vientos para señalar la ubicación de las poblaciones andinas? También preocupa el poco tiempo que tuvo Sarmiento para escribir, revisar y compaginar su libro, pues dice: «Para ese momento [febrero de 1572] el texto de Sarmiento debe haber existido por lo menos en borrador, ya que el manuscrito que se le envió a Felipe II parece haber sido una versión final cuidadosamente hecha, con elaborados encabezamientos en los capítulos» (Julien 1999: 77).[9] El cuidado de la redacción y presentación del texto se extendió al libro en sí, puesto que fue encuadernado en cuero verde y forrado en seda roja. Este libro le fue entregado por mano al Rey. Julien opina que, desde un inicio, este libro debió ser concebido como un regalo para el monarca español (Julien 1999: 62). Estos aspectos confirman, a mi modo de ver, que Sarmiento se basó en un texto ya redactado, al que adaptó y añadió los matices de la tiranía para «desengañar» a los «que son de contrario parecer» (1943 [1572]: 20). Ese texto anterior bien pudo ser la «Relación de los *khipukamayuq*».

Como no se conoce ese documento, tenemos que depender de fray Antonio Martínez, quien declara haberlo extractado. El sacerdote fecha su propio texto, la «Declaracion de los quipocamayos»,[10] en Cuzco, el

---

[9] Mi traducción de: «At that moment, Sarmiento's text must have existed at least in draft form, since the manuscript that was sent back to Philip II appears to have been a carefully drafted final copy with elaborate chapter headings».

[10] Marcos Jiménez de la Espada publicó el *Discurso* con el título de *Antiguallas del Perú* en Madrid, en 1892. En 1920 Urteaga lo volvió a publicar, esta vez bajo el título de «Declaración de los quipocamayos». Este último nombre se difundió y ahora al *Discurso sobre la descendencia* se le conoce también con ese título. Juan José Vega lo publicó en 1974 con el título «Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas», y con el subtítulo de «Relación de los Quipucamayos a Vaca de Castro». María Rostworowski indica que el manuscrito de fray Antonio se encuentra en el Archivo del Museo de la Cultura Peruana (1983: 120).

11 de marzo de 1608, y lo dirige al contador[11] Pedro Ibáñez. Informa también que consta de dos partes, la primera trata de «la antigualla de los indios deste reino y origen dellos, de los ingas, señores que fueron destos reinos y si fueron naturales desta tierra o advenedizos» (Vega 1974: 19). La introducción a la segunda parte dice: «Prosiguen casos antes acontecidos por los ultimos ingas y los fines que tuvieron y cosas que subcedieron por ellos despues que entraron cristianos en la tierra» (Vega 1974: 47). Este compilador, en cincuenta páginas, nos ofrece un extracto escueto del documento original al que también le ha intercalado cantidades apreciables de datos y de opiniones, especialmente a la segunda parte, que contiene información posterior a la pesquisa de Vaca de Castro y, por lo tanto, no pudo estar en el documento original (Wedin 1966: 44 y ss.; Duviols 1979: 582-591).

Juan de Betanzos empieza su *narraçion* con la versión indígena de la aparición del ser humano sobre la tierra y continúa hasta el gobierno de Huascar y Atahualpa, siguiendo el patrón histórico bíblico que señala la descendencia a partir de los varones. Este autor presenta un texto ampliado, de más de trescientas páginas, al que le ha añadido información

---

Para este trabajo me refiero con el título de «Relación de los *khipukamayuq*» al documento perdido y con el de «Declaración de los quipocamayos» al redactado por fray Antonio Martínez.

[11] No deja de llamarme la atención el título de «Contador» de Pedro Ybañez, a quien fray Antonio dirige su «Declaración», especialmente porque le agradece el envio de un libro sobre «historia monarchica», preocupaciones alejadas de las labores de un contador de hacienda, por ejemplo. En el documento publicado en 1920 aparece la abreviatura «contr», que bien podría expanderse en «contador». ¿Sería un contador de mercedes que estaría necesitando información genealógica de los descendientes de Paullu Inka?

En cuanto a Contadores, Vicenta Cortés nos indica lo siguiente: «[...] (El) campo de competencia [...] de los Contadores Mayores de Hacienda: 1, Contadurías; 2, Oficios; 2.1, sueldos; 2.2, tierras y acostamientos; 2.3, mercedes; 2.4, relaciones; 2.5, raciones y quitaciones; 2.6, rentas; 2.7, extraordinarios» (Cortés 1986: 32). Duviols opina que se trataría de un intercambio de libros entre dos humanistas que mostraron curiosidad por las antigüedades peruanas (Duviols 1979: 584).

y pareceres en cuanto al contenido, para lo que utiliza recursos estilísticos, más bien literarios, que convierten su texto en uno de gesta y conquista. Esto hace que las amplificaciones editoriales de Betanzos aparezcan como diferencias con respecto a la «Declaración» de fray Antonio Martínez.

Comparemos la estructura de ambos textos:

Suma y narrację́n Juan de Betanzos	Declaración de los *Khipukamayuq* Fray Antonio Martínez
Primera parte. 48 capítulos. Orígenes, de Manco Capac a Huayna Capac Segunda parte. 33 capítulos. De Huascar a Sayri Tupak, los incas bajo los españoles	Primera parte. La «Declaración» propiamente dicha, de Manco Capac a Huascar Segunda parte. Subtítulo «Prosiguen cosas». De Manco Inca a Melchor Carlos Inca, los incas bajo los españoles
Tercera parte. Capítulo 34. Betanzos en Vilcabamba	Colofón. Dedicatoria y presentación

Los dos textos presentan, en su primera parte, prácticamente la misma información básica: (a) listados de los gobernantes incas, en los que aparecen con sus respectivas esposas y con sus hijos, «legítimos» e «ilegítimos»; (b) datos sobre las extensiones de sus respectivos territorios, modos en que los «conquistaron» y conservaron; y (c) duración de sus gobiernos. Opino que estas primeras partes responden «a las averiguaciones en torno a la procedencia de sus antiguos soberanos y de sus derechos a la soberanía» (Jiménez de la Espada, citado por Urteaga 1920: VI), que tanto interesaban a la Corona. Los listados de los Incas y sus «familias» correspondientes a la primera parte se muestran en el cuadro de la siguiente página.

En esta primera parte, Betanzos se limita a nombrar a tres coyas, las dos primeras y la penúltima de la serie, la de Topa Inca Yupanqui. Fray Antonio, meticulosamente, las enumera a todas. Coinciden ambos

Suma y narraçion Juan de Betanzos Primera parte				Declaración de los *Khipukamayuq* Fray Antonio Martínez Primera parte			
Inca	Coya	Hijos	Ayllu	Inca	Coya	Hijos	Ayllu
Manco Capac	Mama Ocllo	Sinchi Roca		Mango Capac	Mama Waco	Chinche Roca; Topa Auca	Chima Panaca
Sinchi Roca	Mama Coca	Lluki Yupanqui		Chinche Roca	Mama Cuca	Lluki Yupanqui; Mango Capac	Raorao Panaca
Lluki Yupanqui	—	Capac Yupanqui		Lluki Yupanqui	Mama Caua	Mayta Capac; Conde Mayta Taca	Chigua Ynin Ayllu
Capac Yupanqui		Mayta Capac		Mayta Capac	Mama Taocaray	Capac Yupanqui; Tarco Guaman	Uscamaitas Ayllu
Mayta Capac Saca Inga	—	Ingaroca Inca		Capac Yupanqui	Mama Chuquillpay	Inga Roca; Calla Umpiri Chima Chabin	Apomairas Ayllu
Ingaroca Inca	—	Yaguar Guaca		Inga Roca	Mama Micay	Yauaruacac Mayta Capac Yuman Tarsi Vicaquirao Inga Cuzco Urco Guaranga	Vicaquirao Ayllu
Yaguar Guaca		Viracocha Inca		Yauaruacac	Mama Chicquia	Viracocha Paucar Yalli Pauac Huallpa Marca Yuto Topa Inga Paucar Inga Roca	Aucayllo Panaca
Viracocha Inca	—	Inga Urco Inca Yupanqui	Capac Aillo	Viracocha	Mama Rondo Cayan	Inga Yupanqui Inga Urcun Inga Maita	Sucsu panaca
(Pachakuti) Inca Yupanqui		-Yamque -Paucar Usni -Capac Yupanqui -TopaInca Yupanqui		Inga Yupanqui (Pachakuti)	Mama Anabarque	TopaInga Yupanqui Topa Yupanqui Amaro Topa Inga	Innaca Panaca
Yamque Yupanqui				TopaInga Yupanqui	Mama Ocllo	Inti Cusi Huallpa (Gayna Capac) Auqui Topa	Capac Ayllo
Topa Inca Yupanqui	Mama Ocllo	Huayna Capac		Inti Cusi Huallpa (Guayna Capac)	Raua Ocllo	Topa Cusi Huallpa (Huascar) (Atahualpa)	
Huayna Capac		Huascar Atahualpa		Huascar	Chuqui HuipaCora		

autores en la segunda, Mama Coca, Coya de Sinchi Roca y Mama Ocllo, de Topa Inca Yupanqui. Los espacios de mi cuadro en los que aparecen estas dos coyas no están a la misma altura porque Betanzos ha añadido a Yamque Yupanqui en la lista de Incas. Esta disposición hace que no parezcan contemporáneas. En cuanto a los ayllus, Betanzos solo menciona a uno, «Capac Aillo», de Viracocha, del que descienden Pachakuti Inca Yupanqui, padre de Yamque y de Topa Inca Yupanqui. Este último, a su vez, es padre de Huayna Capac, de quien descienden los últimos Incas. Este esquema parece obedecer, más bien, a patrones de descendencia patrilineal en los que la presencia de la coya es solo un detalle más. Betanzos ha eliminado material que considera superfluo y ha añadido lo que le interesaba remarcar.

Por su parte, Martínez no deja de nombrar a ninguno de los ayllus y se detiene, justamente, en el «Capac Ayllo». Este ayllu, para él, es el de Topa Inca Yupanqui y Mama Ocllo, de quienes nace Huayna Capac. No aparece un Ayllu posterior en su texto, a pesar de que su genealogía sigue con la descendencia de Huayna Capac, a quien también llama «Inti Cusi Huallpa». De esta rama salen Huascar y Atahualpa. En mi opinión, Martínez se sujeta más a la forma indígena de enumerar a los gobernantes, al indicar siempre a la coya y al ayllu al que el Inca pertenece. Huayna Capac viene a ser el Inca con el que finaliza esa primera etapa que los españoles solo conocen de oídas, pero cuyo mandato consideran básico para poder establecer la genealogía posterior, la que encontraron al llegar y que dirigieron con sus nombramientos. Es importante, en esta primera parte, fijar el origen de la descendencia conocida en Huayna Capac. A partir de este mandatario en adelante ya se puede reforzar la tesis de la tiranía, puesto que si encontraron a dos líderes, uno de ellos, según criterios españoles, debía ser un usurpador y confirmaría el desorden dinástico.

La primera parte de la *Suma y narraçion* es bastante ordenada y sigue un patrón temático similar al de la «Declaración». Asimismo, ofrece mayor cantidad de información de los Incas más tardíos que de los más tempranos. Se observa que, a partir de Pachacutec, aumenta notablemente la

cantidad de datos que ofrece. En esta parte, los Incas aparecen como personajes positivos, constructivos. Wedin (1966) opina que la «Declaración» es un documento más bien esquemático, en el que la información que se presenta mantiene un mismo orden de principio a fin. Es posible que esto se deba a la repetición de las mismas preguntas[12] por parte de los recopiladores con respecto a cada uno de los Incas, más que al orden en que se presentan los datos en el *khipu,* ya que pienso que la información de estos se adaptaba a responder lo que preguntaban los españoles. Lo mismo se observa en el texto de Betanzos. Nótese el efecto de españolización de la historia andina que ejercen las preguntas, exigiendo respuestas que siguen el patrón cultural de quien las elaboró: para cada gobernante se precisa de su genealogía, fechas y circunstancias de su ascensión al poder, relación de las conquistas y la consecuente ampliación del territorio bajo su mando, hasta su retiro y muerte. Esas preguntas han partido de la premisa de que todo gobierno «organizado» debe estar estructurado a la manera de una monarquía absoluta que se desarrolla en un contexto feudal. Debemos considerar, como lo demuestra Gruzinski (1988), que las preguntas de los funcionarios españoles son las que han generado el orden de la presentación y la especificidad de esos datos que identificamos como nativos para que sean fácilmente incorporados al caudal de conocimientos europeos. Tanto el documento de fray Antonio Martínez como el de Betanzos han sido preparados por miembros de la cultura occidental,

[12] «On aurait donc là dans le cadre contraignant et totalement inusuel d'une enquête espagnole —et involontairement suscitée par elle— la manifestation originale de pensées confrontées a des exigences intellectuelles et à des schèmes mentaux fondés sur une toute autre appréhension du temps, de l'événement et du réel» (Gruzinski 1988: 25). «Tendríamos allí, entonces, en el cuadro restrictivo y totalmente inusual de una encuesta española —e involuntariamente suscitada por ella— la manifestación original de pensamientos confrontados a unas exigencias intelectuales y a unos esquemas mentales basados en una aprehensión del tiempo, del evento y de lo real totalmente diferente» (mi traducción).

para que sean comprendidos por una lectoría española que comparte, con los encuestadores, los conceptos de lo que es la historia, la sucesión dinástica, el mayorazgo, etc.

Jiménez de la Espada opina, en su introducción a la «Declaración» (Urteaga 1920: IX), que la «[...] parte en que más puso de sí fray Antonio y más se aparta del asunto de las informaciones oficiales, es la separada del texto por el epígrafe de 'Prosiguen [...]'». Ake Wedin es de la misma opinión que Jiménez: «La segunda [parte] se extiende hasta 1572 y tiene, a más de esto, un carácter que hace seguro afirmar que no tiene ella, tampoco, nada qué ver con dicha entrevista». Pierre Duviols cree, y con razón, que esa mención a los sucesos de los años 1550 a 1572 tiene como objetivo informar acerca de la parentela de Manco Inca, de Paullu Inca y de Sayri Tupac, los Incas que gobernaron durante el periodo de la colonia temprana. Todo esto para realzar la figura de Paullu Inca como colaborador de las huestes españolas y, por lo tanto, merecedor del reconocimiento por la Corona. Las Segundas Partes de ambos autores, que encuentro muy similares, responden a lo que la Corona quería saber acerca de «los derechos [de los Incas] a la soberanía». Como veremos, cada uno de los autores le ha añadido allí el verdadero tema que quería presentar a las autoridades.

En la segunda parte de Betanzos, a partir de Huayna Capac, los datos parecen ser más confusos y el documento se torna menos claro. Lo mismo sucede con la versión de fray Antonio Martínez. Comparemos ambas versiones (véase el cuadro de la página siguiente).

En esta segunda parte, Betanzos solo trata de la descendencia de Huayna Capac. Para ello, enumera a cada una de las esposas de ese Inca, ya no solo a la coya o *piwiwarmi*.[13] Entiendo que esto sea así porque tiene acceso a información de los acontecimientos más recientes y porque tiene interés en desarrollar la más antigua. Quiere exponer

[13] «[...]a tal Piviguarme o mujer principal a la cual tenían e respetaban» (Betanzos 1987 [1551]: 79].

Suma y narraçion Juan de Betanzos Segunda parte				Declaración de los *Khipukamayuq* fray Antonio Martínez Final Primera parte y Segunda parte				
Padre	Madre	Inca	Piwiwarmi	Padre	Madre	Inca	Piwiwarmi	Ayllu
Huayna Capac	Pallacoca (Cuzco)	Atahualpa	Cuxi rimay (Angelina)	Huayna Capac	Mujer de Quito	Atao Vallpa		
Huayna Capac	Ragua Ocllo (Hurin Cuzco)	Huascar	Chuquihuipa	Huayna Capac	Raua Ocllo	Huascar	Chuquihuipa Coia o Coca	
Huayna Capac	Mujer de Anta	Mango Inga	Cora (Coca?)	Huayna Capac		Mango Inga		
Huayna Capac	Añas (Guaylas)	Paulo Topa		Huayna Capac	Añas Colque	(Cristóbal) Paulo Topac	(Catalina) Toctoc	Vicaquirao
Manco Inca		Sayre Topa		MancoInca		(Diego) Çaire Topa		

a sus lectores los detalles de la parentela de los últimos Incas, elegidos según costumbres indígenas y españolas, porque es con quienes les ha tocado compartir la historia en el Perú y que interesan más a los autores. Aquí Betanzos no nombra a ningún ayllu, como si todos pertenecieran al de Huayna Capac, el Capac Ayllu, al que también perteneció Yamque Yupanqui.

Martínez se ocupa de solo dos Incas en su segunda parte, de Huayna Capac y de Manco Inca. Especifica, también, las diferentes esposas que tuvo Huayna Capac para poder establecer la lista de descendientes de este Inca. No menciona a la madre de Manco Inca y, curiosamente, Betanzos tampoco da su nombre; solo indica que es «Mujer de Anta». En Martínez, este Inca cumple la función importante de ser tanto el Inca rebelde de Vilcabamba como el padre de «Çaire Topa». En contraste con esta escasa información, nos da a conocer que Paullu Tupa es el último hijo de Huayna Capac, que su madre es Añas Colque y que, a través de su matrimonio con la coya o *piwiwarmi* Toctoc Oxica, bautizada después con el nombre de Catalina, forma el ayllu de Vicaquirao.

Para Martínez, la madre de «Atau Uallpa» es «una mujer de Quito», mientras que para Betanzos se trata de Pallacoca, oriunda del Cuzco. Sendos antecedentes preparan la opinión distinta de cada uno: Betanzos dirá que Atahualpa es el legítimo Inca, mientras que Martínez opinará que lo fue Huascar, cuya madre fue Raua Ocllo, cuzqueña. Otra diferencia notable entre ambos es que Betanzos indica que Cuxirimay (después Angelina) es la coya de Atahualpa, mientras que Martínez deja ese espacio vacío. Betanzos continúa así su presentación de la cercanía a Atahualpa de la que fue después su propia esposa. Vale la pena recordar que Cuxirimay fue hija del «desconocido» Yamque Yupanqui.

En la segunda parte de ambos textos, los Incas aparecen tematizados como figuras destructivas, negativas: borrachos, asesinos, traidores. La opinión de Betanzos sobre Huascar es que: «[...] era muy vicioso de todos los vicios y mas en el de la bebida [...] y estando tomado de la

embriaguez hacia mil desatinos como mancebo y muy liviano[...]» (1987 [1551]: 207). Añade: «[...] mando que tomasen al principal que la ropa [regalo de Atahualpa] le habia traido y que le cortasen la cabeza [...] y que del se hiciese un atab [...]» (1987 [1551]: 209). Dice el mismo autor de Atahualpa: «[...] para que quedase memoria desta batalla mando que los cuerpos de los muertos fuesen llevados y amontonados en la descendida de la puerta de Gampato [...]» (1987 [1551]: 214). Continúa describiendo detalladamente los actos de crueldad de Atahualpa: «[...] y siendo preso aquel Atoc supo del el Atahualpa sus traiciones y las de los cañares por cuya condenacion Atahualpa se indigno contra los cañares mucho mas [...] y como alli fuesen los que con aquel señor vinieron mando que alli en su presencia los atasen cruelmente con cuerdas y los atormentasen y despues de atormentados que fueran puestos por mitimaes en Vilcacunga [...]» (1987 [1551]: 210). En Martínez encontramos la figura de Ninan Cuyuchi como usurpador: «[...] este inga como mayor de edad de Guascar Inga se atrevio a querer que a el le recibieran por inga y señor [...]» cuando en Betanzos muere de niño. Martínez dice de Huascar que: «[...] vista la embajada [de Atahualpa] [...] con mucha indignacion les mando matar no dejando mas de uno dellos para que volviera con la nueva de la respuesta» (Vega 1974: 47-48). Luego, «Atahualpa Inga vista la respuesta de Guascar Inga y muerte de sus embajadores [...] envio un gran ejercito sobre el Cuzco [...] los cuales vinieron saqueando y destruyendo la tierra hasta llegar a los terminos del Cuzco». Martínez dice más de Huascar, que era «mozo de poca espiriencia» (Vega 1974: 48). Añade: «Los capitanes tiranos [de Atahualpa] llegados que fueron al Cuzco victoriosos, hicieron grande mortandad en los demas ingas [...] traian orden de no dejar ninguno a vida [...]». No se contentan con ello, y para atraer a los de Atahualpa que habían huído «usaron de maña y cautela porque echaron nuevas echadizas [...]» (Vega 1974: 49). Usando de estas artimañas, Atahualpa ofrecía darles lo necesario y festejarlos mientras que «[...] cautelosamente dieron sobre ellos calumniandoles se querian alzar contra Ticcicapac [Atahualpa] [...] e

hicieron mortandad en ellos y mataron mas de mill animas de aquellos que habian vuelto [...] hasta las mujeres e niños de la generacion de los ingas» (Vega 1974: 49-50).

Esta segunda parte de la *Suma* y de la «Declaración» es más bien de opinión y responde a visiones interesadas en devaluar la «soberanía de los ingas» y en propiciar la tesis de la «tiranía», lo que responde al interés de la corona por justificar la invasión. Las dos versiones presentan a los nativos como seres incapaces de gobernarse a sí mismos, enzarzados en una guerra fratricida, en la que ha salido triunfante el usurpador, Atahualpa. Cabe destacar que en este punto crucial difieren las tendencias y opiniones de los autores, porque si Betanzos es seguidor de Atahualpa,[14] fray Antonio lo es de Huascar.[15] Estas opiniones divergentes sustentan esos intereses personales por destacar a personas específicas ligadas a uno u otro bando.

Las actividades de los Incas nombrados por los conquistadores, los cuzqueños Manco y Paullu, muy desarrolladas en la «Declaración», coinciden con el tratamiento positivo que reciben los Incas en la primera parte de Betanzos. Es interesante observar la fluctuación de disforia a euforia en Martínez: cuando trata desde Manco Capac hasta Atahualpa, inviste a estos personajes de una tematización disfórica, negativa; a los posteriores los presenta caracterizados positiva, eufóricamente.

---

[14] «[...] y luego mando que se trujesen los deudos de Atahualpa entre los cuales vino Cuxi Yupangue hermano de doña Angelina Yupangue e hijos de Yamque Yupangue [...] Atahualpa vuestro deudo se alza y rebela y quiere hacerse señor lo cual era mentira sino que era odio e imaginacion de hombre que no tenia todas las veces claro el juicio por tanto yo os quiero enviar a todos vosotros sus deudos para que le mateis y me traigais su cabeza porque he de beber en ella [...]» (Betanzos 1987 [1551]: 211).

[15] «Auqui Topa Inga hermano menor legitimo que fue de Guainacapac Inga [...] con toda brevedad y solicitud junto toda la comunidad de los mas principales ingas del Cuzco metieron en posesion a Guascar Inga como a persona que le venia de derecho el señorio [...]» (Vega 1974: 47).

Veamos el desarrollo genealógico que presenta fray Antonio Martínez (1974: 72) como marco a la mención de Melchor Carlos Inca:

Padre	Madre	Ayllu	Hijos
(Cristóbal) PauloTopac	(Catalina) Toctoc Oxica	Vicaquirao	Carlos Inquill Topa FelipeInquill Topa
Carlos Inquill Topa	María de Esquivel Amarilla		Melchior Carlos Inga

Para Duviols, el objetivo principal de fray Antonio Martínez es hacer la apología de Paullu (1979: 586), y descubre allí un tono almagrista. Destaca un hecho muy importante. Paullu fue el «primer inga cristiano»,[16] gran colaborador de las huestes conquistadoras. Martínez lo presenta como el heredero de toda la civilización inca, la base de la genealogía y la legitimidad de don Melchor Carlos Inca. En oposición a esta línea de descendencia, y para contrastar su vinculación y apoyo a las huestes españolas, enumera la de los Incas alzados, como Manco Inca (Vega 1974: 72 y 74):

Padre	Madre	Ayllu	Hijos
Mango Inga			(Diego) Çaire Topa Tito Cussi Yupangue Felipe Uallpa Tito (María) Cussi Varcay
(Diego) Çaire Topa	(María) Cussi Varcay		Doña Beatriz

[16] Duviols también afirma que fue el primero en ser bautizado, pero el primero fue Atawallpa. Quizás quiso decir que fue el primero en aceptar ser indoctrinado, con lo que sí estoy de acuerdo.

Aquí el autor destaca la oposición que hicieron estos descendientes de Huayna Capac a los españoles desde Vilcabamba y los esfuerzos de los españoles por incorporarlos a la servidumbre general. Finalmente, refiere la inserción de la hija de Diego Sayri Tupac, doña Beatriz, a la sociedad española gracias a su matrimonio con Martín García de Loyola. El resultado de este contraste es la mejor apreciación de los rasgos positivos, eufóricos, de la figura de Paullu y sus descendientes.

Entre las divergencias que encuentro en ambos textos sorprende, por ejemplo, la inclusión de Yamque Yupangue en la *Suma y narracion*. Es un nombre o apelativo nuevo para la mayoría de estudiosos. La sorpresa va perdiendo intensidad cuando apreciamos que la incorporación de este personaje es lo que permite la aparición de Cuxirimay Ocllo —posteriormente Angelina Yupangue de Betanzos— en el relato. Angelina es un personaje histórico y su presencia en el entorno de Pizarro y luego en el de Betanzos está atestiguada. No así la de Yamque Yupangue. Este personaje aparece en escena en el texto de Betanzos como un gran benefactor cuando este describe el gobierno de Pachacutec: su hijo mayor, también llamado Yamque Yupangue, se casa con Tocto Ocllo, hermana de Pallacoca, una de las esposas de Huayna Capac. De esa unión nace Cuxirimay Ocllo, sobrina nieta de Pachacutec por el lado paterno y sobrina de Huayna Capac por el materno. Además de ello, se le presenta como la coya o *piwiwarmi* de Atahualpa.

Otro personaje importante en la *Suma y narraçion* es Cuxi Yupangue, hermano de Cuxirimay y lugarteniente de Atahualpa en la región norteña de Cajamarca/Quito, desde que empiezan los enfrentamientos con Huascar. Betanzos le da un lugar destacado en el desarrollo de las acciones militares tanto contra Huascar como después, en el trato con los invasores españoles. Hasta donde sé, ningún otro autor temprano menciona a estos personajes, ni mucho menos la «Declaracion de los quipocamayos» de fray Antonio Martínez.

En mi opinión, la presentación de estos personajes posiblemente históricos es una estrategia discursiva para anclar a Cuxirimay en la elite dominante, asociándola muy estrechamente a Huayna Capac y a

Atahualpa. En este punto concuerdo plenamente con la historiadora alemana Kerstin Nowack cuando opina que: «Es [...] mucho más probable que Betanzos haya manipulado conscientemente la tradición histórica para ubicar a Angelina y a sus antepasados en el centro de la historia incaica» (2002: 57). Es posible que no haya «inventado» a los personajes, pero sí que los haya colocado en posiciones de poder destacadas para facilitar su asociación con la «princesa» inca. Estas adaptaciones expresan, asimismo, el imperativo de explicar la «nobleza» de Cuxirimay a partir de categorías españolas: patrilinealidad, consanguinidad, matrimonio. Es importante señalar, también, que Betanzos es el único autor que se refiere a la *piwiwarmi* de Atahualpa como Cuxirimay Ocllo. Por otra parte, Atahualpa solo aparece en la versión de Betanzos; la «Declaración» no lo incluye. Es decisivo para Betanzos por cuanto Atahualpa representa el nexo más alto entre Cuxirimay y la «nobleza inca».

Fray Antonio Martínez no se detiene ante el nombramiento español de Manco Inca como gobernante, sino que se extiende a varios de sus parientes. Indica quién es su medio hermano Paullu, quién es su madre, con quién se casa, cuáles son sus hijos y nietos, especialmente Melchor Carlos Inca. Esta es la única vez que se extiende en detalles con alguien que no es un Inca, aunque indica la dimensión del señorío de Paullu y el reconocimiento que le hacen varios pueblos. No solo eso: cuenta con lujo de detalles que las actividades de Paullu beneficiaron grandemente a las huestes españolas en la defensa de la Colonia, sobre todo después de los sitios del Cuzco y Los Reyes. Resulta evidente su intención, destacada por Duviols, de resaltar la persona y la actividad de Paullu ante la Corona para apoyar las solicitudes de reconocimiento de su nieto, Melchor Carlos Inca.

Es interesante observar cómo cada autor asume la defensa de uno de los dos Incas en pugna, indistintamente, en los textos tempranos. En los textos más tardíos, la figura del «tirano» se va consolidando en Atahualpa. Es menos reprobable haber invadido una sociedad en crisis para liberarla de la tiranía producto de la rebelión, que haber destruido una civilización floreciente como la incaica. Es posible que toda la se-

cuencia del enfrentamiento Atahualpa-Huascar sea una versión más española que nativa de la situación reinante en los Andes cuando tuvo lugar la conquista.

Recordemos que los contenidos de los documentos oficiales, como el de Juan de Betanzos dirigido al virrey Antonio de Mendoza y el de fray Antonio Martínez al contador Ibáñez que sirviera de base a los reclamos de Melchor Carlos Inca,[17] tienen la potencialidad de ser considerados como prueba o probanza, cuando ello sea necesario.[18] Esto es especialmente importante cuando se solicitan mercedes a cambio de servicios, como lo hace explícitamente Betanzos en su último capítulo. Este mismo autor espera restituciones de tierras y repartimientos a través de su esposa nativa, Angelina Yupangue, estrechamente vinculada a Atahualpa, como lo prueba la *Suma y narraçion*. Las preocupaciones de fray Antonio por destacar la figura de Paullu y de su descendiente Melchor Carlos, obedecen también a necesidades políticas y económicas de la coyuntura. Melchor Carlos, en 1603, se dirige al Rey y le «[...] pide merced y recompensa por los señorios de su abuelo [...]»

---

[17] «D'autre part, il existe à la B. N. de Madrid un dossier manuscrit intitulé *Ascendencia de Juan Carlos Inga* et daté du 11 janvier 1626, dans lequel figurent divers états de services de la famille. Cette liasse contient, entre autres, la pièce suivante: 'Memorial de D. Melchor Inga a S.M. en que representa su ascendencia y los servicios de sus antepasados y pide merced y recompensa por los señoríos de su abuelo que S.M. gozaba. 16 de julio 1603» (Duviols 1979: 587). «Por otra parte, existe en la Biblioteca Nacional de Madrid un manuscrito titulado *Ascendencia de Juan Carlos Inga* fechado el 11 de enero de 1626, en el que figuran diversas hojas de servicios de la familia. Este legajo contiene, entre otras, la pieza siguiente: [...]» (mi traducción).

[18] «Aprovecha tan bien la noticia de las historias [...] para corroboracion y tambien aniquilacion de las prescripciones y de los privilegios que no ayuda poco a la declaracion y decision juridica de la justicia en muchos negocios y de grande importancia necesarios en los reinos y en favor de las cosas humanas porque segun los juristas las cronicas mayormente antiguas hacen probanza o al menos adminiculo de prueba en juicio con tanto que desde antiguo tiempo se les haya dado fe y credito o cuando la tal historia o coronica haya sido guardada en los Archivos publicos de los reyes o reinos o ciudades y por las personas publicas: asi lo tratan y disputan los canonistas en el capitulo *Cum causam De Probationis* y en el capitulo *Inter dilectos De Fide Instrumentorum*» (Las Casas 1986 [1552]: 9).

(Duviols 1979: 587). Betanzos, por su parte, adapta la historia, modificando el pasado para obtener beneficios personales en el futuro. Fray Antonio Martínez aboga, desde un convento, por los derechos de un colaborador inca retocando también la historia para que su patrocinado obtenga el favor real. Creo que los intereses personales de Juan de Betanzos y los que representa fray Antonio Martínez han invadido el espacio reservado para la inclusión del dato histórico, documental. Cada autor «capitaliza» el hecho histórico según su proyecto político y sus necesidades inmediatas.

Por otro lado, Kerstin Nowack ha llamado la atención acerca de las similitudes entre la genealogía Inca que presenta Betanzos y la que ofrece Pedro Sarmiento de Gamboa (2002: 55). Como ya he mostrado el gran parecido existente entre las dos descendencias incas de Betanzos y Martínez, se deduce entonces que las de Sarmiento y Martínez también serán comparables. Aunque no voy a incluir esos datos aquí, quiero indicar que ambos incluyen, Betanzos extensamente y Sarmiento someramente, a Yamque Yupanqui y a Cuxi Yupanqui como miembros de la nobleza inca, del entorno de Atahualpa.

Además, he encontrado varios temas a los que los tres autores le dedican espacio. Como son asuntos accesorios que no inciden directamente en la genealogía inca y su soberanía, opino que resultan de un proceso de selección de temas disponibles en la «Relacion». El que los hayan escogido es, para mí, señal de haber compartido la fuente y haber reconocido su importancia. Quiero destacar dos de ellos para estudiarlos con más detenimiento. El primero se refiere al ritual de triunfo inca sobre otros grupos étnicos. Veremos aquí que tanto Juan de Betanzos como Sarmiento lo atribuyen, en primera instancia, a los soras. Al referirse a un segundo grupo, Betanzos menciona a los chichas y Sarmiento a los collas. Lo que sorprende es el uso de prácticamente la misma terminología. Veamos primero a Betanzos:

> Quedado que fue Inga Yupangue en la provincia de los Soras despues de haber enviado sus capitanes e proveido lo que ya habeis oido mando que

> trajesen delante de si todas las insignias y vestiduras de aquellos señores que alli habia preso y sujetado las cuales como delante del fuesen traidas mando que fuesen hechas muchas borlas coloradas de largor de un geme cada una de las cuales mando ya que fueron hechas que las colgasen e atasen y cosiesen en aquellos vestidos e cosas que ansi alli eran habidas y esto ansi hecho mandolo poner todo debajo de sus pies y ansi mismo mando que fuesen hechas unas camisetas largas que diesen hasta los pies de las cuales fuesen colgadas muchas borlas y ansi cosidas por todas ellas desde abajo hasta arriba las cuales camisetas y borlas habían de ser coloradas y esto ya hecho mando que fuesen traidos alli delante del los señores que ansi por el habian sido vencidos e presos e siendo alli delante del mandoles vestir aquellas camisetas y mandoles echar cierta cantidad de chicha porcima y mandoles poner encima de las cabezas ciertas migas hechas de harina de maiz lo cual mando hacer diciendo que haciendo aquellas cosas ansi aprehendia posesion de los tales señores e pueblos e provincias a ellos sujetos [...]. (1987 [1551]: 93)

Betanzos repite esta descripción cuando refiere el resultado de la batalla de los incas contra los chichas:

> [...] los chichas se le dieron y ansi hubo victoria dellos y prendiendolos a ellos juntamente con los demas que hasta alli tenia presos se volvio a la ciudad del Cuzco en la cual entro triunfando donde hallo a su padre Inga Yupangue al cual dio los presos que traían a los cuales les fueron vestidas las vestiduras coloradas y con las borlas que ya habeis oido [...]. (1987 [1551]: 120).

La descripción tan detallada de Betanzos del ritual inca de triunfo y desposesión tiene eco en la de Sarmiento, que es algo más escueta. Según Sarmiento, las acciones son las siguientes:

> Y pasado a los Soras, cuarenta leguas del Cuzco, salieron los naturales a le resistir, diciendole que buscaba por sus tierras, que se saliese luego de ellas; si no, que lo lanzarian por fuerza. Y sobre ello vinieron a batalla, y sujeto dos pueblos de esta vez de los Soras, el uno llamado Chalco y el otro Soras. Llamabase el sinchi de Chalco, Pusayco, y el de Soras, Huacralla. Y trajolos presos al Cuzco y triunfo en ellos. (1943 [1572]: 101)

Esta somera descripción se amplía cuando se refiere al triunfo sobre los collas:

> Y dejando guarnicion y gobernador en su nombre, que le guardase a Colla-suyu, se volvió al Cuzco, trayendo preso a Chuchi Capac y a los demas prisioneros. Con los cuales entro triunfando en el Cuzco, donde le tenian aparejado un solemnisimo triunfo. En el cual metio delante de sus andas al Chuchi Capac y los demas presos de los Collas, vestidos con unas ropas largas, cerradas y llenas de borlas por afrenta, para que fuesen conocidos. Y llegado a la Casa del Sol, ofrecio los cautivos y despojos al Sol, el cual, digo su estatua o su sacerdote por el, piso todo el despojo y presa que Pachacutec tuvo de los Collas que fue dar una gran honra al inca. (Sarmiento 1943 [1572]: 104)

Asimismo, el cosmógrafo no ahorra datos al describir la misma ceremonia, pero en el contexto del triunfo de Inka Yupanki sobre Inka Urco:

> El triumpho era desta manera: Llevaban la gente de guerra en orden por sus escuadras lo mas bien aderezados que les era posible con muchas danzas y cantares y los captivos presos, los ojos en el suelo, vestidos con unas ropas largas con muchas borlas y entraban por las calles del pueblo que para esto estaban muy bien aderezadas. Iban representando las victorias y batallas de que trimphaban. Y en llegando a la Casa del Sol echaban en el suelo los despojos y prisioneros y el inga pasaba sobrellos pisandolos y diciendo: 'A mis enemigos piso'. Y estaban los presos callando sin alzar los ojos. Y esta orden guardaban en todos los triumphos. (Sarmiento 1943 [1572]: 98)

Sarmiento ofrece ahora mucha información básica de la ceremonia. En este último caso se trata del resultado de la guerra fratricida entre dos Incas, Yupanqui y Urco, que sirve de precedente a la de Huascar y Atahualpa para establecer la costumbre del gobierno tiránico.

Martínez solo se refiere a este ritual en el episodio de la captura de Huascar: «[...] fue vencido y preso por los de Quito y muy ultrajado y le trujeron preso al Cuzco en traje de mujer [...]» (Vega 1974: 48). Hay otra alusión a ese hecho, aunque también muy condensada:

«Chalcochima con otros capitanes de Atahualpa los cuales llevaban preso a Guascar Inga y lo llevaban muy maltratado y aprisionado en traje de mujer» (1974: 51). Por más que resume su relato no deja de expresar el tipo de traje, especial, que llevaban los vencidos, tal como lo destacan los otros escritores, solo que aplicándolo a diferentes circunstancias y personajes.

El segundo tema que quiero destacar se refiere a un funcionario inca cuya descripción no ha sido abordada por muchos historiadores tempranos. Se trata del Apu Inca Rantirimariq. Veamos cómo lo presenta Betanzos:

> Ordeno y mando que el que Capac fuese e Yngas señor tuviese un su lugar teniente para que ante el viniesen con los negocios de la tierra y ansi mesmo de la ciudad porque ante el Inga y señor no había de parecer ninguno con ninguna ni cosa por su grandeza y señorio y que este tal señor le diese razon al Inga de los tales negocios y nuevas que ante el vinisen para que el Inga los despachase y fuesen proveidos con su parecer y mando a este tal señor mando que se llamase Apo Inga Randirimaric que dice señor que habla en lugar y nombre del rey. (1987 [1551]: 111)

Sarmiento da otra tónica a su descripción de este personaje:

> Tomo tanta hinchazon Atahualpa por sus victorias y pusose en tanta majestad, que no se dejaba hablar de los negociantes, ni nadie alzaba los ojos a mirarle. Y para los que algun negocio tenian con el, habia hecho un su teniente, que llamaban inca apu, que quiere decir el «señor del inca», el cual estaba apartado del inca, sentado. Con el cual negociaban los que algo tenian que negociar, y entraban con una carga a cuestas y mirando al suelo y hablaban sus negocios con aquel apu. El cual se levantaba e iba a dar cuenta de ello al inca Atahualpa, y el despachaba lo que se habia de hacer. Y el apu respondia al mensajero o negociante y por esta orden despachaba. (1943 [1572]: 156-157)

La información de Betanzos es extensa y rica en detalles; la de Sarmiento, más escueta. Este último asocia al *rantirimaric* únicamente a Atahualpa y lo explica a través de la arrogancia del Inca, producto de su

tiranía, quien no se rebaja a hablar con negociantes. Un escritor-soldado temprano que escribe sobre este personaje y lo relaciona con Atahualpa es Hernando Pizarro. Narra cómo uno de sus capitanes intentó infructuosamente hablar con el Inca. Solo llegó hasta su intermediario, al que describieron pero aún no estaban en capacidad de nombrar: «un principal suyo hablaba por el [...]» (Pizarro 1968: 122). Guaman Poma, escritor más tardío, también describe al personaje, aunque en el contexto de Tupa Inca Yupanqui, indicando que fue el propio abuelo del autor quien cumplió con esta función. Guaman Poma compara al *rantirimaric* con los virreyes, quienes hablan por el Rey.[19] Martínez no lo menciona. Este personaje fue identificado porque sus funciones resultaron transparentes para los españoles.

Creo que el ejemplo de más peso para sustentar mi hipótesis de la fuente común en Juan de Betanzos y Pedro Sarmiento de Gamboa es la inclusión de un cantar atribuido a Inca Yupanqui. Ambos reprodujeron un cantar indígena, un *harawi*,[20] en castellano. Hasta donde yo sé, son los únicos que lo presentan. Voy a proceder a hacer un análisis comparativo de estas versiones en castellano del cantar de Inca Yupanqui para destacar las similitudes y, también, establecer las diferencias. Los resultados preliminares me permitirán comprobar la hipótesis de que se trata del mismo cantar y que, por lo tanto, los dos lo extrajeron de la misma fuente.

---

[19] «Excelentisimo señor virrey Incap rantin virrey del Inga y de este reino Capac Apo Guaman Chaua Yarovilca Allauca Guanoco abuelo del autor que fue segunda persona de Topa Inga Yupanqui como en Castilla el Excelentisimo señor duque de Alba, que a los dichos virreyes o consejos [...] uno no mas fue su segunda y virrey, comia y bebia y se holgaba, comunicaba con el [...] y asi le llaman Capac Apo Guamanchaua Incap rantin taripac Tauantisuyo runata [...]» (Guaman Poma 1993 [¿1615?]: 256, 259).

[20] «Haraui, harauicuy, canciones de Indios a manera de endechas, de cosas de amores» (Anónimo: 42). «Haraui o yuyaycucuna o huaynaricuna ttaqui. Cantares de hechos de otros o memoria de los amados ausentes y de amor y aficion y agora se ha recibido por cantares devotos y espirituales» (González Holguín 1986 [1608]: 152).

Betanzos nos indica cuál es el objetivo de componer estos cantares: «para que de aquella manera hubiese memoria dellos e sus antigüedades». Se les entona para transmitir «los lores de los hechos de cada uno destos señores» (Betanzos 1987 [1551]: 86). Betanzos los incluyó en su relato porque se percató de que el contenido de varios tipos de cantares era de naturaleza histórica. Esas historias tienen el formato (lírico-poético) y el código (oral-musical) de la loa que le fue fácil interpretar y comprender por el parecido con el subgénero europeo. Fue por ello, justamente, que lo incorporaron a sus narrativas sobre los incas. Sarmiento describe con cierto detalle la forma de conservar la memoria histórica entre los incas: «[...] unos a otros, padres a hijos, se iban refiriendo las cosas antiguas pasadas hasta sus tiempos [...]. Y asi cada uno a sus descendientes iba comunicando sus anales por esta orden dicha [...]. Y finalmente las cosas mas notables [...] notabanlas y ahora las notan en unos cordeles a que llaman quipo [...]». Así, presenta los relatos indígenas porque los considera históricamente válidos, a pesar de que declara que no tienen letras (Sarmiento 1943 [1572]: 46). El objetivo de conservación histórica de los cantares en los *khipu* es evidente para otros escritores como Pedro de Cieza: «Como estos yndios no tienen letras no quentan sus cosas sino por la memoria que dellas queda de hedad en hedad y por sus cantares y quipos [...]» (Cieza 1985 [1553]: 150). Polo Ondegardo es testigo ocular de la existencia de los quipus que registraban ese cantar específico: «[...] y halle [...] los hilos y quentas de sus hazañas [de Inca Yupanqui] e fiestas e ydolatrias que estatuyo [...]» (Ondegardo 1940 [1561]: 154).

Betanzos presenta el contexto en que Inca Yupanqui creó el cantar y parte de lo que este compuso: «[...] alzo en alta voz [Ynga Yupangue] un cantar el cual cantar el dia de hoy cantan los de su generacion en su memoria el cual cantar decia en esta manera desde que florecia como la flor del huerto[21] hasta aqui he dado orden y razon en esta vida y mundo

[21] La versión de la editorial Atlas nos da «huerto» (149), pero el manuscrito de la Biblioteca de Palma de Mallorca nos ofrece «guerto» en el folio 72 v.

hasta que mis fuerzas bastaron y ya soy[22] tornado tierra y diciendo estas palabras en su cantar expiro Ynga Yupangue» (Betanzos 1987 [1551]: 149). Sarmiento describe así el momento final de la vida de Pachacutec Inca Yupanqui:

> Y esto acabado dicen que comenzó a cantar en un bajo y triste tono en palabras de su lengua, que en castellano suenan: «naci como lirio en el jardin, y asi fui criado y como vino mi edad, envejeci, y como habia de morir, asi me seque y mori». Y acabadas estas palabras, recosto la cabeza sobre una almohada y expiro, dando el alma al diablo [...]. (1943 [1572]: 126)

Como se observa, ambos contextos son prácticamente iguales. Aunque hay una diferencia: Betanzos destaca cómo se entonaba: «en alta voz», mientras que Sarmiento prefiere indicar el estilo propio de la interpretación del género *harawi,* «en un bajo y triste tono». Betanzos se limita a indicar que el Inca expiró, mientras que Sarmiento, además, utiliza la frase más colorida de catolicismo «entregó el alma al diablo». Se observa más ingerencia disfórica de Sarmiento en el texto que en la versión presentada por Betanzos.

Veamos la primera comparación entre ambos fragmentos de cantares:

El cantar de Ynka Yupanqui en Juan de Betanzos	El cantar de Inca Yupanqui en Pedro Sarmiento de Gamboa
desde que florecia como la flor del huerto hasta aqui he dado orden y razon en esta vida y mundo hasta que mis fuerzas bastaron y ya soy tornado tierra	Naci como lirio en el jardin, y así fui criado, y como vino mi edad, envejeci, y como habia de morir, asi me seque y mori.

[22] La versión de la editorial Atlas nos da «son» (149), pero el manuscrito de Palma de Mallorca nos ofrece «soy» en el folio 72 v.

La organización en versos es mía, siguiendo la sugerencia de César Itier, a partir de los rasgos de pareados semánticos y paralelismos sintácticos identificados: «[...] con un cambio de línea aislamos un segmento cada vez que éste se ve convertido en verso al ser respondido por otro segmento paralelo [...]».[23] Me he basado en los principios de paralelismo de los versos y el pareado léxico-semántico que aparecen al interior de los primeros y que caracterizan el arte verbal andino. Los primeros investigadores han establecido que el cantar inca es una forma poética en lengua quechua de estructuras paralelas en las que predominan los dobletes o pares tanto semánticos[24] como morfosintácticos.[25] Bruce Mannheim ha definido esta característica de los pareados semánticos del arte verbal quechua como la existencia de un término no marcado[26] semánticamente que antecede al término marcado del par. Esta secuencia es fija y su jerarquía es relativa a su aparición. Estas parejas de términos expresan una relación cognitiva, así como semántica (Mannheim 1990: 34, mi traducción). Esto es, el par va de lo general a lo particular sin anular su cuasi identidad sémica inherente. Husson ha observado (1984: 105-106) que los préstamos de otras lenguas u

---

[23] Este estudioso toma como modelo, a su vez, al trabajo de Frank Salomon «para algunos fragmentos del Manuscrito de Huarochiri (1991: 476), siguiendo en eso las propuestas de Tedlock 1983: 31-61» (Itier 1992:1019).

[24] Husson ofrece una definición del paralelismo semántico y de los dobletes semánticos: «[...]cada texto está dividido en pares de secuencias conexas, y [...] las secuencias de un mismo par poseen una estrecha semejanza de forma y de contenido. [...] a cada vocablo de la una corresponde un vocablo homólogo en la otra. [...] considerando los términos homólogos que difieren [...], diremos que forman un doblete. [...] los componentes de un doblete siempre presentan cierta afinidad a nivel semántico» (1984: 108).

[25] Semantic coupling : «[...]in which two semantically related words appear in successive lines, in identical morphological contexts» (mi traducción). Pareados semánticos: '[...] en los que dos palabras relacionadas semánticamente aparecen en líneas sucesivas, en contextos morfológicos idénticos» (Mannheim 1990: 2).

[26] «En phonologie, on appelle *marque* une particularité phonique dont l'existence ou la non-existence dans une unité donnée suffit à l'opposer aux autres unités de même nature de la même langue» (Dubois *et al.* 1994: 93). «On a étendu la notion de *marque*

La organización en versos es mía, siguiendo la sugerencia de César Itier, a partir de los rasgos de pareados semánticos y paralelismos sintácticos identificados: «[...] con un cambio de línea aislamos un segmento cada vez que éste se ve convertido en verso al ser respondido por otro segmento paralelo [...]».[23] Me he basado en los principios de paralelismo de los versos y el pareado léxico-semántico que aparecen al interior de los primeros y que caracterizan el arte verbal andino. Los primeros investigadores han establecido que el cantar inca es una forma poética en lengua quechua de estructuras paralelas en las que predominan los dobletes o pares tanto semánticos[24] como morfosintácticos.[25] Bruce Mannheim ha definido esta característica de los pareados semánticos del arte verbal quechua como la existencia de un término no marcado[26] semánticamente que antecede al término marcado del par. Esta secuencia es fija y su jerarquía es relativa a su aparición. Estas parejas de términos expresan una relación cognitiva, así como semántica (Mannheim 1990: 34, mi traducción). Esto es, el par va de lo general a lo particular sin anular su cuasi identidad sémica inherente. Husson ha observado (1984: 105-106) que los préstamos de otras lenguas u

---

[23] Este estudioso toma como modelo, a su vez, al trabajo de Frank Salomon «para algunos fragmentos del Manuscrito de Huarochiri (1991: 476), siguiendo en eso las propuestas de Tedlock 1983: 31-61» (Itier 1992:1019).

[24] Husson ofrece una definición del paralelismo semántico y de los dobletes semánticos: «[...]cada texto está dividido en pares de secuencias conexas, y [...] las secuencias de un mismo par poseen una estrecha semejanza de forma y de contenido. [...] a cada vocablo de la una corresponde un vocablo homólogo en la otra. [...] considerando los términos homólogos que difieren [...], diremos que forman un doblete. [...] los componentes de un doblete siempre presentan cierta afinidad a nivel semántico» (1984: 108).

[25] Semantic coupling : «[...]in which two semantically related words appear in successive lines, in identical morphological contexts» (mi traducción). Pareados semánticos: '[...] en los que dos palabras relacionadas semánticamente aparecen en líneas sucesivas, en contextos morfológicos idénticos» (Mannheim 1990: 2).

[26] «En phonologie, on appelle *marque* une particularité phonique dont l'existence ou la non-existence dans une unité donnée suffit à l'opposer aux autres unités de même nature de la même langue» (Dubois *et al.* 1994: 93). «On a étendu la notion de *marque*

otras variedades dialectales pueden también formar estos pares semánticos. Generalmente, ocupan la posición del término marcado. El cantar de Inca Yupanqui cumple con todos estos requisitos, excepto el de la lengua. Propongo incorporar a la definición de cantar indígena a los traducidos al castellano que exhiben las demás características.

El fragmento de cantar que presenta Juan de Betanzos, la «flor del huerto», está distribuido en tres secciones o dísticos, cada uno de ellos compuesto por dos versos que forman un pareado semántico. Este pareado funciona como la voz y el eco, como la imagen y su reflejo; son casi iguales sin que deje de reconocerse la iteración más que la repetición. Esta cuasi identidad permite la identificación de cada miembro del par y de la relación que se establece entre ellos.

---

de l'analyse phonologique à l'analyse morphologique et lexicale. Le cas marqué présente l'ensemble des caractéristiques de la forme non-marquée plus une, et on retrouve les divers problèmes posés par la notion de marque (détermination du cas marqué, caractère pertinent de la marque, etc.), ainsi que les notions complémentaires de celle de marque (par exemple notion de neutralisation)» (Dubois *et al.* 1994: 294). «Marqué. On dit d'une unité linguistique qu'elle est *marquée* lorsqu'elle possède une particularité phonologique, morphologique, syntaxique ou sémantique qui l'oppose aux autres unités de même nature de la même langue. Cette unité marquée est alors le cas marqué d'une opposition binaire où le terme opposé, privé de cette particularité, est appelé non-marqué» (Dubois *et al.* 1994: 295). «En fonología, se llama *marca* a la particularidad fónica cuya existencia o no existencia dentro de una unidad dada es suficiente para oponer las otras unidades de la misma naturaleza de la misma lengua» (mi traducción). «Se ha extendido la noción de *marca* del análisis fonológico al análisis morfológico y léxico. El caso marcado presenta el conjunto de características de la forma no-marcada más una, y volvemos a encontrar los diversos problemas suscitados por la noción de marca (determinación del caso marcado, carácter pertinente de la marca, etc.), así como las nociones complementarias a la de marca (por ejemplo, la noción de neutralización)» (mi traducción). «Marca. Se dice que una unidad lingüística está *marcada* cuando posee una particularidad fonológica, morfológica, sintáctica o semántica que se opone a las otras unidades de la misma naturaleza en la misma lengua. Esta unidad marcada corresponde así al término marcado de una oposición binaria donde el término opuesto, privado de esta particularidad, se llama no-marcado» (mi traducción).

El fragmento de cantar registrado por Pedro Sarmiento de Gamboa, el «lirio en el jardín», está compuesto por tres dísticos, que relatan la vida del personaje, desde su nacimiento, pasando por su madurez y llegando a su muerte. En esta versión se observa también la organización por parejas de las ideas generales del cantar y de los artificios semánticos generados por la presencia de términos cuasi sinónimos no marcados y marcados. Cada dístico, en ambas versiones, puede identificarse como introducción, cuerpo y conclusión, lo que se deduce tanto de su aparición en la secuencia como de la temática correspondiente.

Cada uno de los dísticos tiene, a su vez, dos partes: el antecedente y el consecuente, que contribuyen a reforzar el paralelismo de cada uno a la vez que lo cierra, marcando el inicio del siguiente:

El cantar de Ynka Yupanqui en Juan de Betanzos		**El cantar de Inca Yupanqui en Pedro Sarmiento de Gamboa**	
desde que florecia como la flor del huerto hasta aqui he dado orden y razon en esta vida y mundo hasta que mis fuerzas bastaron y ya soy tornado tierra		Naci como lirio en el jardin, y así fui criado, y como vino mi edad, [así] envejeci, y como habia de morir, así me seque y mori.	
Antecedente	**Consecuente**	**Antecedente**	**Consecuente**
desde que	hasta aqui	como	Asi
[vacío]	[vacío]	y como	[así]
hasta que	y ya	y como	Asi

En «la flor del huerto» se observa una serie de paralelismos léxicos nominales:

Término no marcado	**Término marcado**
[flor]ecia	Flor de guerto
Orden	Razon
Vida	Mundo
Mis fuerzas bastaron	Soy tornado tierra

Los paralelismos léxicos del «lirio en el jardín» son más bien verbales:

Término no marcado	Término marcado
Naci	Fui criado
Vino mi edad	Envejeci
Habia de morir	Me seque
[Habia de morir]	Mori

Cada una de las versiones enfatiza unos aspectos sobre otros, realza alguna de las isotopías, la vegetal o la de la vida, conserva más o menos las características de la versificación indígena en cuanto a versos pareados y a paralelismos sintácticos, lo que contribuye a darle a cada uno una «personalidad» diferente. Pero los dos transmiten con claridad el significado básico y el objetivo del cantar funerario o *harawi:* hacer una rememoración de la vida del fallecido utilizando figuras del mundo vegetal. La «flor del huerto» y el «lirio en el jardín» son las imágenes poéticas que representan al Inca Yupanqui.

La dualidad y la complementariedad de opuestos se aprecia, inclusive, en la forma de ejecutarlos que, aunque no he desarrollado acá, vale la pena mencionar: dos grupos de cantantes, uno masculino y el otro femenino que intervienen secuencialmente, utilizando dos instrumentos, el tambor y la flauta (Cieza 1984 [1551]: 197), indicativos de la preferencia de dos elementos musicales, el ritmo y la melodía, respectivamente.

Desde mi perspectiva, ambos cantares son versiones en castellano de un mismo original en lengua indígena, que posiblemente haya sido quechua general. No tenemos el original en lengua indígena, pero sabemos que ambas versiones traducidas han sido bastante fieles, dado que expresan los mismos valores subyacentes: cambia la expresión, pero conservan el sentido. El cantar indígena de Inca Yupanqui se ha mantenido, a pesar de todas las intermediaciones, en la *Suma y narraçion* y en la *Historia Indica.* Se le reconoce a pesar de contar solamente con una versión trunca traducida al castellano. En este punto, mi propuesta es

que el cantar fue transmitido por los *khipukamayuq*, fuente tanto de Betanzos como de Sarmiento.

La «Declaración» no lo incluye quizás por considerarlo superfluo para sus objetivos específicos, especialmente cuando sabemos que se trata solo de una selección de secciones de un documento más extenso. Aunque no presenta ningún cantar, sí se explaya sobre los últimos deseos de Huayna Capac, «nieto» de Inca Yupanqui, y destaca la «herencia» que les dejaba a sus dos hijos, Huascar y Atahualpa (Vega 1974: 42-43). Los otros autores no solo estaban interesados en transmitir una historia dinástica patriarcal que apelaba a la lógica española del siglo XVI, sino que también era importante dar detalles de la muerte de un gobernante y de sus últimos deseos, poniendo de relieve el aspecto estético del hecho.

Mi propuesta es que los *khipukamayuq* cuzqueños, consultados por el equipo de Vaca de Castro, dieron origen a un texto, una relación, que antecedió a los tres textos tempranos estudiados: Quipucamayos, Betanzos y Sarmiento. La gran oportunidad creada por Vaca de Castro fue capitalizada primero por Betanzos, quien resultó ser el único que pudo ofrecer esa información en América, diez años después; matizarla y actualizarla con la suya propia; y prepararla en forma de historia. Creo que es sintomático que Betanzos y Sarmiento no solo no hayan mencionado específicamente sus fuentes, sino que tampoco se refirieran a las circunstancias en las que recopilaron la información. Quisieron atribuirse toda la labor de recolección de información, a título propio, solo porque le añadieron material y le dieron un giro eminentemente personal.

Considero que la «Relación de los *khipukamayuq*», documento hasta ahora perdido, antecede y sirve de base documental tanto a la *Suma y narraçion* de Juan de Betanzos y a la *Historia Indica* de Pedro Sarmiento de Gamboa, como a la «Declaración de los quipocamayos» de fray Antonio Martínez. Tras el examen de la filiación puedo afirmar que los tres textos son versiones del mismo documento, redacciones sucesivas basadas en la misma fuente. Queda claro el peso específico de un texto

como la «Relacion de los *khipukamayuq*» que, al aparecer y reaparecer en textos sucesivos estudiados a través de la intertextualidad, lo convierten en texto paradigmático. Cada uno de los autores analizados aquí ha tenido como objetivo contar una historia tanto original como fidedigna. Para conservar la originalidad no han mencionado sus fuentes, a excepción de fray Antonio, quien, más bien, usa la filiación textual como elemento testimonial. Betanzos y Sarmiento acuden a otras estrategias para establecer la verosimilitud del texto, y solo aluden indirectamente a las fuentes para erigirse ellos como autores exclusivos de sus historias. No deja de ser significativo que esa «Relacion», modelo de información cultural de la época, solo se conozca por sus rastros en otros textos. Aunque no se le haya podido localizar y estudiar directamente, está presente a través de los textos que lo citaron, lo copiaron y transcribieron sus aspectos más saltantes.

A partir tanto de la *Suma y narraçion* como de la *Historia Indica* y la «Declaración» se puede confirmar que el documento original elaborado por orden de Vaca de Castro tuvo, por lo menos, una doble finalidad: recopilar información sobre la historia prehispánica, inclusive preinca, y poner en tela de juicio la soberanía de los incas sobre el Tawantinsuyu para así poder justificar la invasión y conquista.

Bibliografía

ANÓNIMO
1951 *Vocabulario y phrasis de la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua y en la española 1586*. Edición facsimilar. Lima: Instituto de Historia, Universidad Nacional Mayor San Marcos.

ARANÍBAR, Carlos (ed.)
1995 *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. México: Fondo de Cultura Económica.

Betanzos, Juan de

1551 «Suma y narraçion de los Yngas[...]». Manuscrito s/n, Biblioteca Bartolomé March, Palma de Mallorca, 153 folios.

1987 [1551] *Suma y narración de los Incas.* Edición de María del Carmen Martín R. Madrid: Atlas.

Cerrón-Palomino, Rodolfo

1998 «El cantar de Inca Yupanqui y la lengua secreta de los incas». *Revista Andina,* año 16, n.° 2, Cuzco, pp. 417-452.

Cieza de León, Pedro

1984 [1551] *Crónica del Perú. Primera parte.* Introducción de F. Pease y notas de M. Maticorena. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

1985 [1553] *Crónica del Perú. Segunda parte. El señorío de los Yngas.* Edición, prólogo y notas de F. Cantù. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

Cortés Alonso, Vicenta

1986 *La escritura y lo escrito. Paleografía y diplomática de España y América en los siglos XVI y XVII.* Madrid: Instituto de Cooperación Iberoamericana.

Dubois, Jean, *et al.*

1994 *Diccionaire de linguistique et des sciences du langage.* París: Larousse.

Duviols, Pierre

1979 «Datation, paternité et idéologie de la 'Declaración de los quipucamayos a Vaca de Castro' (Discurso de la descendencia de los Ingas)». En *Les cultures ibériques en devenir. Essais publiés en hommage à la mémoire de Marcel Bataillon (1895-1977).* París: Fondation Singer-Polignac.

Garcilaso de la Vega, Inca

1960 [1617] *Historia general del Peru, Segunda Parte de los Comentarios Reales de los Yngas.* Biblioteca de Autores Españoles, t. CXXXIV. Madrid: Atlas.

González Holguín, Diego

1986 [1608] *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada qquichua o del Inca.* 1.ª Edición facsimilar de la versión de 1852. Lima: Francisco del Canto.

Gruzinski, Sèrge
1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés Indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol. XVIe-XVIIIe siècles.* París: Gallimard.

Guaman Poma de Ayala, Felipe
1993 [¿1615?] *Nueva coronica y buen gobierno.* Edición y prólogo de F. Pease G. Y. Vocabulario y traducciones de J. Szemiński. Lima: Fondo de Cultura Económica.

Husson, Jean-Philippe
1984 «L'art poétique quechua dans la chronique de Felipe Waman Puma de Ayala». *Amerindia,* n.° 9, París, pp. 79-110.
2000 «El caso de los textos de autores indígenas. Propuestas para una lectura en simpatía». Ponencia presentada en el Simposio de Edición y Anotación de Textos Andinos (1-24). Harvard.

Itier, César
1992 «La tradición oral quechua antigua en los procesos de idolatrías de Cajatambo». *Bulletin français d'études andines,* 21 (3), Lima, pp. 1009-1051.

Julien, Catherine J.
1999 «History and Art in Translation: The *Paños* and Other Objects Collected by Francisco de Toledo». *Colonial Latin American Review,* vol. 8, n.° 1, pp. 61-89.

Kristeva, Julia
1969 *Séméiotiké. Recherches pour une Sémanalyse.* París: Seuil.

Las Casas, Bartolomé de
1986 [1552] *Historia de las Indias.* Edición de A. Millares Carlo. Prólogo de Lewis Hanke. México: Fondo de Cultura Económica.

Levillier, Roberto
1921-1926 *Gobernantes del Perú : cartas y papeles, siglo XVI.* Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, Juan Puedo, 14 vols.

Lisson Chaves, Emilio (ed.)
1943 *La Iglesia de España en el Perú*. Sevilla: Católica Española.

Mannheim, Bruce
1990 «Semantic Coupling in Quechua Verse (A Study in Parallelism, Word Meaning, and Cultural Analysis). Ms. (1-105). Ann Arbor.

Nowack, Kerstin
2002 «Las intenciones del autor: Juan de Betanzos y la *Suma y narración de los incas*». *Revista Andina*, n.° 34, enero, Cuzco, pp. 47-64.

Ondegardo, Polo
1940 [1561] «Informe[...] al Liçençiado Briviesca de Muñatones sobre la perpetuidad de las encomiendas en el Perú». *Revista Histórica*, tomo XIII, Lima, pp. 125-196.

Pizarro, Hernando
1968 «Carta de Hernando Cortés a la Audiencia de Santo Domingo. A los magníficos señores los señores oidores de la Audiencia Real de Su Magestad que residen en la ciudad de Sancto Domingo». En *Biblioteca Peruana*. Primera serie, tomo I. Lima: Editores Técnicos Asociados, pp. 117-132.

Rastier, François
1989 *Sens et textualité*. París: Hachette.

Rostworowski, María
1983 *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Sarmiento de Gamboa, Pedro
1943 [1572] *Historia de los Incas*. 2.ª ed. Buenos Aires: Emecé.

1947 [1572] *Historia de los Incas*. 1.ª ed. Buenos Aires: Emecé.

1988 [1572] *Historia General Llamada Indica*. Madrid: Miraguano y Polifemo.

URTEAGA, Horacio H.
1920 «Informaciones sobre el antiguo Perú. Crónicas de 1535 a 1575. 'Discurso sobre la descendencia y gobierno de los Incas' o 'Declaración de los quipocamayos a Vaca de Castro'». En *Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú*, t. III, segunda serie. Edición de Horacio H. Urteaga. Lima: Sanmartí.

VEGA, Juan José (ed.)
1974 *Relación de la descendencia, gobierno y conquista de los Incas de Collapiña, Supno y otros quipucamayos.* Lima: Biblioteca Universitaria.

WEDIN, Ake
1966 *El concepto de lo incaico y las fuentes. Estudio crítico.* Colección Studia Historica Gothoburgensia VII. Uppsala: Scandinavian University Books.

Crónica y miscelánea: en torno a Cabello Valboa

Catherine Poupeney Hart
Universidad de Montreal

Sin ser un desconocido entre los testigos iniciales de la expansión territorial española en el Nuevo Mundo, Miguel Cabello Valboa no goza de un reconocimiento que vaya muchísimo más allá del ámbito peruano o peruanista. Su obra más importante, la *Miscelánea antártica,* ha tenido pocas ediciones (Alcina 2001: 13); la última, de 1951. En cuanto a la segunda en orden de interés, la poco conocida *Descripción de la provincia de Esmeraldas* acaba de ser reeditada por el CSIC, después de una primera publicación en Quito, en 1945.[1]

«Compleja y proteica personalidad» (Valcárcel 1951: xxxvii) es la de este español llegado relativamente tarde a las Indias[2] y que logra participar en las fases típicas de la experiencia colonial que son la exploración de territorios desconocidos (en su caso, las provincias de Esmeraldas y Yumbos en la audiencia de Quito) y la explotación de recursos y constitución de redes (intelectuales, en particular, para él)

---

[1] La edición es de José Alcina Franch. Una tercera obra, *Orden y traza para descubrir y poblar la tierra de los Chunchos y otras provincias*, fue publicada inicialmente por Marcos Jiménez de la Espada para ser luego recogida en las *Obras de Miguel Cabello Balboa,* editada por J. Jijón y Caamaño (1945).

[2] Llega en 1566 y había nacido a principios de los años 30 (Valcárcel 1951: 17).

propias de la estabilización colonial. Más allá de sus actividades como capellán o cura doctrinero, la experiencia vital y profesional que confiesa o demuestra haber sido la suya es amplia y variada: en los campos de batalla de Europa y en misiones de pacificación en América;[3] pero también en un trabajo de lector y escritor que lo tuvo expuesto a las dificultades materiales de acceso a los documentos,[4] así como a las «reprehensiones y improperios [...] por ocupar la imaginativa y tiempo en escrebir Historias» (Cabello Valboa 1951 [1586]: 7), y, en contraposición, al estímulo de espíritus afines en la elite letrada del virreinato del Perú —en la Academia Antártica, en particular—.

Si la *Descripción*, obra que responde a las pautas de la producción historiográfico-administrativa habitualmente designada como «crónica de Indias», ha recibido una atención ínfima de la crítica, la *Miscelánea*, más allá de un uso como cantera de datos, ha sido explotada sobre todo por la presencia de un elemento narrativo con tratamiento altamente literario, «la notable historia de los amores de Quilaco Yupangui y Curicuillor de el Cuzco». Solo recientemente ha merecido una atención meticulosa de parte de Sonia Rose, desde la óptica de estudiar la obra como un todo.[5]

---

[3] En la dedicatoria al Conde del Villar, virrey del Perú, evoca los años pasados en «[...] el servicio de su magd. Ansi en las guerras de Francia, como despues de Sacerdote en estos Reynos del Piru: en descubrimientos, conquistas, pacificaciones, y jornadas y en la combersion, y doctrina destos naturales» (Cabello Valboa 1951 [1586]: 1).

[4] Le declara al lector: «como algunos de los Sacerdotes de estos Reinos (que nos ocupamos en doctrinar barbaros) no tenemos caudal ni aparejo para tener librerias, y los que las tienen estan en las Cibdades lejos de donde avitamos, ame sido grandemente dificultoso recopilar lo poco y mal limado que en este libro hallarás» (Cabello Valboa 1951 [1586]: 7).

[5] «El estudio de la obra como un todo —tal como la concibiera su autor para un determinado público lector— no ha sido planteado: sus fuentes, el sistema de ideas que la alimenta y le da un sentido, el papel que juega dentro de un contexto histórico y político determinados, al igual que el que desempeña dentro de la historia literaria e intelectal del virreinato, no han sido abordados» (Rose 1999: 120).

Continuando en esta misma dirección de apertura del acercamiento al texto y aprovechando el carácter multiforme de la obra de Cabello Valboa, me ha parecido pertinente detenerme en el momento de transición en la construcción de la historia hispanoamericana que representa la actividad creativa de nuestro clérigo, transición entre la escritura más inmediata e instrumental que caracteriza la fase exploratoria y de conquista, y la elaboración de saberes y discursos complejos que produce la estabilización de la sociedad colonial. En ese momento (concretamente entre los años 1570 y 1590), presenciamos la emergencia de prácticas textuales sistematizadas (como la relación geográfica o, en menor medida, la historia natural y moral) que solo agotarán sus potencialidades —me parece— con la Emancipación y que fueron acogidas antes en el seno de la prensa colonial, vehículo crucial de una toma de conciencia de la identidad americana.

En este contexto, me han interesado las dos obras citadas de Cabello Valboa por la competencia discursiva que demuestran, o sea, por el amplio manejo de los formatos disponibles para canalizar la experiencia americana que se verifica en ellas.

Después de subrayar los rasgos más evidentemente compartidos por ambos textos, *Descripción* y *Miscelánea*, esencialmente su autocaracterización como «historias verdaderas y copiossas», examinaré el uso diferenciado que hacen de los diferentes tipos discursivos vinculados con esa familia textual que constituye la crónica de Indias para llegar a una apreciación más precisa de cada uno de ellos; luego me detendré en las estrategias de captación del interés del lector, dentro de lo que me parece ser, de parte de Cabello Valboa, una perspectiva de creación o activación de una comunidad comunicativa en la que se irán borrando las fronteras intraimperiales y, hasta cierto punto, interétnicas, en una vigorosa reinvindicación de la dignidad del otro y de la amplia unidad del género humano.

Me centraré un poco más en la consideración de la *Descripción de la provincia de Esmeraldas*, texto menos trabajado que la *Miscelánea*, sobre

la que me contentaré con enunciar lo que me parecen ser unos principios de funcionamiento de la escritura.

Estos textos fueron concebidos fundamentalmente como discursos verdaderos: el título mismo de la «Verdadera descripción y relación larga de la Provincia y Tierra de Esmeraldas» lo pregona, y el prólogo de la *Miscelánea* lo reivindica, con el anuncio de las «Historias [...] mas verdaderas y copiosas que jamas han salido a luz» (Cabello Valboa 1951 [1586]: 8). Llama también la atención del lector, desde los prólogos o dedicatorias, la ambición de ambos proyectos. La *Descripción* autoriza su escritura con la mención de los *Comentarios* de Julio César, y en la *Miscelánea* se recomienda explícitamente a Cicerón. A esta pretensión intelectual responde que el autor de la *Descripción* le haya entregado al presidente de Charcas «en forma y sonido de libro lo que se [le] mandó dar por simple relación» (Alcina 2001: 34). Dicha ampliación se justifica, concretamente, por la necesidad de convencer a las autoridades virreinales de continuar las operaciones de pacificación de la provincia de Esmeraldas, operaciones que encabezó Cabello Valboa en 1577 y se vieron reiteradamente frustradas. Anima, por lo tanto, la *Descripción* una dinámica de reclamo, que le hace multiplicar a su autor las estrategias de convencimiento del destinatario.

La *Descripción* es, en principio, un texto que remite a la esfera profesional y oficial, o sea, la obra de un funcionario que cumple una misión que le ha sido encomendada y se vale, por lo tanto, de los formatos administrativos a su disposición: esto no quiere decir que no ejerza cierta libertad, que no haya juego con dichos formatos, creatividad; la veo, en particular, en la yuxtaposición de tipos discursivos, o géneros, traídos flexiblemente a colación en función de las necesidades o temáticas.

De entrada (aunque no se sostendrá el principio), los temas y la disposición de la materia en la *Descripción* parecen anticipar o corresponder a la práctica sistemática de difusión de la información que se verifica en las historias naturales (y morales) y las relaciones geográficas. Y si comparamos la secuencia de los temas propuestos por los cuestionarios de las relaciones geográficas —cosmografía, hidrografía,

geografía (corografía y topografía), historia natural, historia moral (política, social, económica y religiosa) de los diversos pueblos prehispánicos, descripción de la república cristiana en lo temporal, etc.— con los temas enunciados en los títulos de los capítulos, nos encontramos con profundas similitudes:[6]

• «[Capítulo] 1: De la demarcación y título de la Provincia de las Esmeraldas y porqué fue ansí llamada»

• «[Capítulo] 2: De los ríos que hay en el Distrito de la Gobernación de las Esmeraldas»[7]

• «[Capítulo] 3: De las Naciones que habitan en esta Provincia de las Esmeraldas y de algunas costumbres [...] dellos»

Otro tipo discursivo que me parece poderse identificar en el texto de Cabello Valboa es el de la historia, en su acepción más básica de relato distanciado de hechos documentados o documentables. Efectivamente, a partir del capítulo IV, se pasa del predominio de la modalidad descriptiva a la narrativa, con el relato «De la entrada que hicieron los negros en la Provincia de las Esmeraldas» (p. 49); luego, otro capítulo (V), otra síntesis histórica, corresponde a la historia paralela de «De los capitanes que han pretendido esta Provincia» (p. 52). Al final de la *Descripción,* un capítulo, conjunto a su vez autónomo, narrará un acontecimiento que, junto con la noticia de la presencia del pirata Drake en las costas de la Audiencia, dispersó a las fuerzas militares que se podían haber empleado en la empresa de «pacificación» de Esmeraldas: el levantamiento de los indios Quijos.

---

6 Nos estamos refiriendo a la *Descripción de la provincia de las Esmeraldas* de Cabello Valboa, editada en el 2001 por José Alcina.

7 Esto nos vale una presentación al parecer exhaustiva del sistema hidrográfico de la zona. Cabe señalar que, en vez de un tipo de presentación neutra, propia de la mayoría de las relaciones geográficas, nos hallamos en Cabello Valboa con unas descripciones tributarias de una voluntad de presentar la región como altamente accesible y apta a la explotación de sus recursos (con lo cual se motivaría la reanudación de la campaña de exploraciones en la que se vio involucrado inicialmente el clérigo).

Si los capítulos anteriores se habían presentado como conjuntos autónomos, unidos por una comunidad laxa de referente —la gobernación de Esmeraldas y sus potenciales o efectivas modalidades de ocupación—, el capítulo VI ofrece una especie de paréntesis con el relato de un «subceso»: las peripecias acaecidas a dos parejas de náufragos. Resumiendo: en el año 1577, se encontraron desamparados, en la costa de la provincia de Esmeraldas, dos matrimonios españoles, que fueron auxiliados por Alonso de Illescas, líder de una comunidad de negros cimarrones que había llegado a dominar toda la zona. Por intercesión de uno de los ex náufragos a su vuelta a Quito, esta buena conducta les valió, a Illescas y sus acólitos, el perdón del Obispo y del presidente de la Audiencia con tal, por supuesto, de que reconocieran su autoridad superior. De ahí la misión encomendada a Cabello Valboa, el mismo año de 1577, que narra, en los capítulos siguientes, entrar en contacto con estos «rebelados bárbaros» (p. 62) para traerles la buena noticia, para lograr una pacificación de la zona (tentativa que se enfrentará con la indiferencia de los rebeldes a la propuesta de perdón y sumisión, aun con la propuesta de título de Gobernador para Illescas).

Sin negar el valor de este capítulo como testimonio de los riesgos que tomaron y la desesperación que animó a muchas familias de inmigrantes europeos del siglo XVI a moverse, es cierto, por otra parte, que el estilo y los motivos de la narración se acercan más a la novela bizantina con sus peripecias, sus engaños (o equivocaciones), sus desengaños, sus comportamientos estereotipados y su sensibilidad lacrimosa, entre otros rasgos, que al relato no ficcional.[8]

Siguiendo con nuestra operación de identificación de tipos o modelos discursivos presentes en la *Descripción*, al episodio de los náufragos y

[8] Una breve muestra del estilo bastará —me parece— con su abuso de epítetos y otros pleonasmos: «Bien se deja a entender la aflicción y angustia en que estarían puestos los pobres casados, en medio de aquellos secos y desiertos arenales, sin más refrigerio que una poca de agua que escasamente destilaba una barranca y algún marisco, que los afligidos maridos buscaban para sus llorosas mujeres [...]» (p. 58).

el noble cimarrón —esta es mi caracterización, no la del texto— sucede, en el capítulo VII, otra modalidad narrativa que acerca el texto a un relato de viaje: efectivamente, este capítulo señala la entrada en escena del propio autor como protagonista de la misión de exploración. Este hecho nos vale el recuento cronológico minucioso de la salida de la pequeña expedición y sus tentativas de entrar en contacto con los rebeldes, con técnicas narrativas poco frecuentes en los informes de carácter administrativo, como los juegos con la velocidad narrativa, la creación de *suspense*, etc.[9]

Aún más, unos elementos, que remiten a una formación discursiva claramente ajena a este universo administrativo o jurídico que es el de la relación, la literaria, no dejan de manifestar reiteradamente su presencia. Uno de ellos es la inclusión de coloquios. Si ya nos ofrecieron las cartas de relación de Cortés ejemplos de esta modalidad dialógica en la crónica, el fenómeno se encuentra acentuado en la *Descripción*, hasta el punto, por ejemplo, de integrar un coloquio hipotético de los negros rebeldes:

> Jamás pudimos atinar ni entender que fue la causa de no nos acudir el negro, como había quedado con nosotros, sino que, guiado de varias imaginaciones en esta materia despendidas, venimos a dar en muchos puntos [...]. Parécenos que debió ser que [...] hicieron una junta general y [...] no faltarían indios, que con ademanes y semblantes tristes dirían a el negro estas palabras o sus semejantes. ¿Quien te mueve ahora soltar de las manos la libertad que con tanto trabajo has adquirido [etc.]? (Cabello Valboa 2001 [1577]: 84-85)

---

[9] Un ejemplo: «Con varios accidentes estuvimos aguardando los deseados y no conocidos huéspedes; talvez nos entristecía la enfermedad de la carne, y tal nos alegraba la prontitud de el espíritu como suele acaecer en negocios virtusosos y dudosos; en fin fluctuando entre temor y alegría, teníamos las vistas clavadas en el acercar a la punta, detrás de la cual se ocultaba el dado de nuestra suerte, y poco a poco comenzó a descubrirse la proa de una canoa [etc.]» (p. 64).

La dinámica inclusiva del texto abarca también, en el capítulo X, la cita de un documento totalmente ajeno a la relación de acontecimientos históricos: un salmo, pasaje de cuarenta endecasílabos, del que se dice que fue cantado por uno de los acompañantes del clérigo, mientras se esperaba que se dignaran manifestarse los «fementidos bárbaros» (Alcina 2001: 79).[10]

Esta mezcla o yuxtaposición de elementos literarios —me refiero a la inserción del poema, pero también a la tonalidad novelesca de muchos capítulos al poner de relieve acontecimientos como peripecias con efectos de sorpresa; una introducción de *pathos*, «salí del asiento, en cual parecía llorar por nuestro apartamiento» (p. 81); una adjetivación recargada «falsa y vana esperanza», «ingrata playa», en este último caso, con efecto de hipálage (p. 81); privilegiar motivos con fuerte connotación poética como el naufragio y su correspondiente rescate, como la comida campestre con amenos coloquios, propia de la tradición pastoril, etc.—, con otros que remiten sin ambigüedad a otros ámbitos discursivos —administrativo y protocientífico— y son introducidos en unos capítulos breves que presentan una fuerte autonomía de composición, parece acercar la *Descripción* al género de la miscelánea, caracterizado, en los términos de Sonia Rose (2001: 418), por una estructuración en «capítulos cortos, autónomos e intercambiables cuyo tema abarca una porción variada del saber» (la traducción es mía).

En cambio, como bien subraya Rose, la *Miscelánea* no responde a esta definición, por presentar un «tema central fuerte y polémico, desarrollado según un hilo conductor que va de lo general y alejado en el tiempo y el espacio, a lo particular y contemporáneo al autor y sus lectores» (2001: 418). No hay yuxtaposición de elementos sino disposición

[10] «Juan de Santa Cruz, dotado de buena gracia en tañer y cantar, tomando una mal acordada vigüela, cantó este salmo: Sobre las babilónicas corrientes,/ no para descansar nos asentamos,/ nuestros cansados ojos echos fuentes,/ con lágrimas su curso acrecentamos [etc.]» (Cabello Valboa 1951 [1586]: 79).

de la materia de acuerdo con una tesis que se le recuerda constantemente al lector: el origen ofirita de los indígenas americanos y, por lo tanto, la unidad del género humano. La presencia de una fuerte armazón argumentativa de naturaleza histórica explica que, si bien es inmensa la materia tratada en la *Miscelánea* —nada menos que la historia universal—, son limitados los géneros a los que recurre el autor.

Más que de variedad de opciones temáticas, se podría hablar, en el caso de la *Miscelánea,* de universalismo de la perspectiva. Predomina, en las primera y segunda partes, la transmisión de datos siempre referidos a sus fuentes, exteriores a la experiencia del autor. Consciente (como lo deja muy claro la dedicatoria) de la necesidad de proveer una información que suscite el interés y, aún más, el placer intelectual del lector (el *prodesse et delectare* horaciano, presentado aquí en la versión ciceroniana de la epístola a Lucceius), Cabello Valboa se ve necesariamente obligado a recurrir a estrategias de escritura que mitiguen la monotonía de la mera acumulación de datos. De este modo, privilegia las modalidades de interpelación del lector. Entre ellas encontramos, pues, la presencia constante de un metalenguaje que introduce al lector en el proceso de composición de la obra, que efectúa referencias frecuentes al estatuto de la *Miscelánea* como eslabón en un proceso de conocimiento[11] que crea simulaciones de debates en sanos desafíos intelectuales al lector.[12]

Si las primera y segunda partes dependen de fuentes librescas (en cantidad verdaderamente impresionante), la tercera parte parece basarse en testimonios directos. La novedad cultural y la cercanía temporal

---

[11] Un ejemplo entre muchos: «quien mas en particular quisiere ver esta division maravillosamente explanada lea á Abraham Ortelio en teatro orbis terra, y satisfara cumplidamente a su deseo» (Cabello Valboa 1951 [1586]: 33).

[12] Un ejemplo: «[...] y si esto no basta pongase a mas especulacion el curioso, y consulte á los que mas saben, que yo, y deme aviso de su auiso, para que con el sane de mi ignorancia: que por aora no se ni me atrevo a decir mas [...]» (Cabello Valboa 1951 [1586]: 116).

con la materia tratada le permiten otros recursos. El objetivo ciceroniano, enunciado desde el prólogo, de «recrear los entendimientos» por la «forzosa mixtura de historias» (Cabello Valboa 1951 [1586]: 3-4), lo logra, pues, por la variedad de los acontecimientos narrados, según un sistema de alternancia entre «nuestro mundo más conocido y tratado» (Cabello Valboa 1951 [1586]: 341) —Europa, Asia y África— y el mundo por conocer, particularmente «las Tierras Piruleras», hasta que se junten las historias, en la época precontemporánea. A la alternancia de la presentación de la situación política (pero también de los avances tecnológicos) en uno y otro mundo, se agregará, cuando la atención se centra en los asuntos peruanos (con la llegada de Pizarro y la guerra entre Huáscar y Atahualpa), la alternancia de la temática bélica y la amorosa, cuya resolución marcará el final de la tercera parte de la *Miscelánea*.

Conclusión

Tanto la *Descripción* como la *Miscelánea* manifiestan un control notable de Cabello Valboa en lo que atañe a la arquitectura general, a la información histórica y al efecto sobre el destinatario. Ese control parece ser efecto de una gran familiaridad con la escritura clásica y el material histórico o ficticio relacionado con exploraciones y evolución de culturas, aunado a una apertura a información procedente de las fuentes más diversas (autóctona, en particular), a la que coloca en el mismo plano de estima. Cabello Valboa pone su escritura al servicio de un diálogo con un destinatario que, obviamente, no se limita[13] al exquisito círculo de juristas y eclesiásticos entre los que encontró aprecio y estímulo. En un proceso de formación de lectoría, parece estar apostando por la viabilidad de un Perú multicultural (como se diría hoy),

[13] A este lector le puede faltar, por ejemplo, el conocimiento más básico de la geografía de Europa, y el autor juzga conveniente informarle que «los montes Perineos [...] son las cordilleras, que diuiden á España de la Francia» (Cabello de Valboa 1951: 171).

un «nro Piru», del que escribe: «solo el, y de el (y aun para el ablo, y escriuo)» (Cabello Valboa 1951: 234).

Bibliografía

Alcina Franch, José

2001 «Introducción». En Miguel Cabello Balboa. *Descripción de la provincia de Esmeraldas*. Madrid: CSIC.

Cabello Valboa, Miguel

1951 [1586] *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1965 «Orden y traza para descubrir y poblar la tierra de los Chunchos y otra provincias, por el P. Miguel Cabello de Balboa, sacado de un libro suyo-1602-1603». En Marcos Jiménez de la Espada. *Relaciones geográficas de Indias: Perú. Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*. Edición y estudio preliminar de José Urbano Martínez Carreras. Biblioteca de Autores Españoles, t. CLXXXV. Madrid: Atlas, pp. 113-116.

2001 [1577] *Descripción de la Provincia de Esmeraldas*. Edición de José Alcina Franch. Madrid: CSIC.

Rose, Sonia V.

1999 «Los amores de Quilaco Yupanqui y la hermosa Curicuillor: raigambre europea de una historia de tema incaico». En Bernard Lavallé (ed.). *Transgressions et stratégies du métissage en Amérique coloniale*. París: Presses de l'Université de La Sorbonne Nouvelle, pp. 119-137.

2000 «Una historia de linajes a la morisca: los amores de Quilaco y Curicúillor en la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa». En Karl Kohut y Sonia V. Rose (eds.). *La formación de la cultura virreinal. I. La etapa inicial*. Madrid y Fráncfort del Meno: Iberoamericana y Vervuet, pp. 189-212.

2001 «El paratexto indiano: el caso de la *Miscelánea antártica* de Miguel Cabello Valboa». En Christoph Strosetzki (ed.). *Actas del V Congreso*

de la Asociación Internacional Siglo de Oro-Münster 1999. Madrid y Fráncfort del Meno: Iberoamericana Vervuet.

VALCÁRCEL, Luis E.
1951 «Introducción». En Miguel Cabello Balboa. *Miscelánea antártica. Una historia del Perú antiguo*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Tierra y orden: el reacomodo de los pueblos en la región de Misantla, Veracruz

J. Omar Ruiz Gordillo
Instituto Nacional de Antropología e Historia, México

Introducción

Misantla, una de las antiguas capitales del Totonacapan, ha sido reflejo del proceso de evolución de un pueblo. En este caso, nos ocupa el tema de la tierra y el orden que se dio en el reacomodo de los pueblos que la habitaron desde antes de la llegada del hombre europeo a esta región del estado de Veracruz en 1519.

En este trabajo nos enfocamos principalmente en el siglo XVI; pero, para poder entender el movimiento mencionado, debemos remontarnos hacía atrás, necesariamente a lo que era el Totonacapan prehispánico y preguntarnos por qué se redujeron los pueblos[1] y por qué se produjo el traslado del viejo pueblo de Misantla hasta cerca de Tochpan, el actual Ídolos. Además, debemos considerar, entre otros aspectos, la advocación del pueblo a Santa María de la Asunción, a pesar de que la fundación se produjo el 20 de enero, día de San Sebastián.

La región de Misantla estuvo densamente poblada debido, entre otros factores, a la fertilidad de su tierra, lo agradable del clima y el agua abundante que desciende de la sierra de Chiconquiaco. Tales

[1] Práctica común durante el siglo XVI en la que, por motivos principalmente religiosos, se trasladaban varios pueblos hasta formar uno solo.

asentamientos indígenas correspondían a habitantes de lengua totonaca y, en los siglos inmediatamente anteriores al contacto europeo, también se escuchaba la lengua nahua (Baker 1887). De ello encontramos referencias en el mismo nombre de Misantla, que proviene de «Mazá-tlán», voz nahua que significa 'lugar de venados', aunque, quizá por el locativo, su cabal significado sea 'lugar del Señor Venado'. Asimismo, la historia nos informa de los movimientos de conquista del señor de Huexotla, correspondiente al señorío de Texcoco, que incursionó hacia el 1150 hasta la sierra empujando a los totonacas hacia las faldas de esta; entre estos sitios estaba el pueblo de Misantla, actual Pueblo Viejo. Otra incursión, que dejó una profunda huella en el Totonacapan y que la dividió definitivamente —lo que correspondió a una táctica militar de la huaxteca—, fue el movimiento militar que realizó la triple alianza hacía 1469 por Moctezuma Ilhuicamina y los movimientos tácticos de penetración de los texcocanos al mando de Netzahualpilli (Ruiz 1992).

La topografía estaba salpicada, en aquel entonces, de pueblos, villas y, en su minoría, verdaderas ciudades que hacían gala de una arquitectura propia. Sobresalen entre ellas Paxil (con su adjunto Tlalocan, que nos remite a lugar de muertos y paraíso sagrado), Paxilila (el actual asentamiento de Palpoala Ixcan), Ídolos (que fuera originalmente un asentamiento Olmeca y posteriormente se conoció como Tochpan o lugar de conejos), Moxillón (frente que desprende caliche), Chapa Chapa y Tapapulum, entre otros muchos. La región de Misantla era uno de los tres centros rectores que, junto con Cempoala y Tuzapan, conformaban el Totonacapan y señalaba tres corazones o tres panales: toto ('tres') y nacu ('corazón' o 'panal'). Independiente de tal etimología, la arqueología es testimonio de un conocimiento avanzado de los pueblos hacia el período postclásico y, mucho más, en el momento del contacto europeo. Del mismo modo, se puede constatar la conformación de federciones independientes, aunque bajo un dominio de la nación nahua, que había conquistado esta región pocos siglos antes.[2]

---

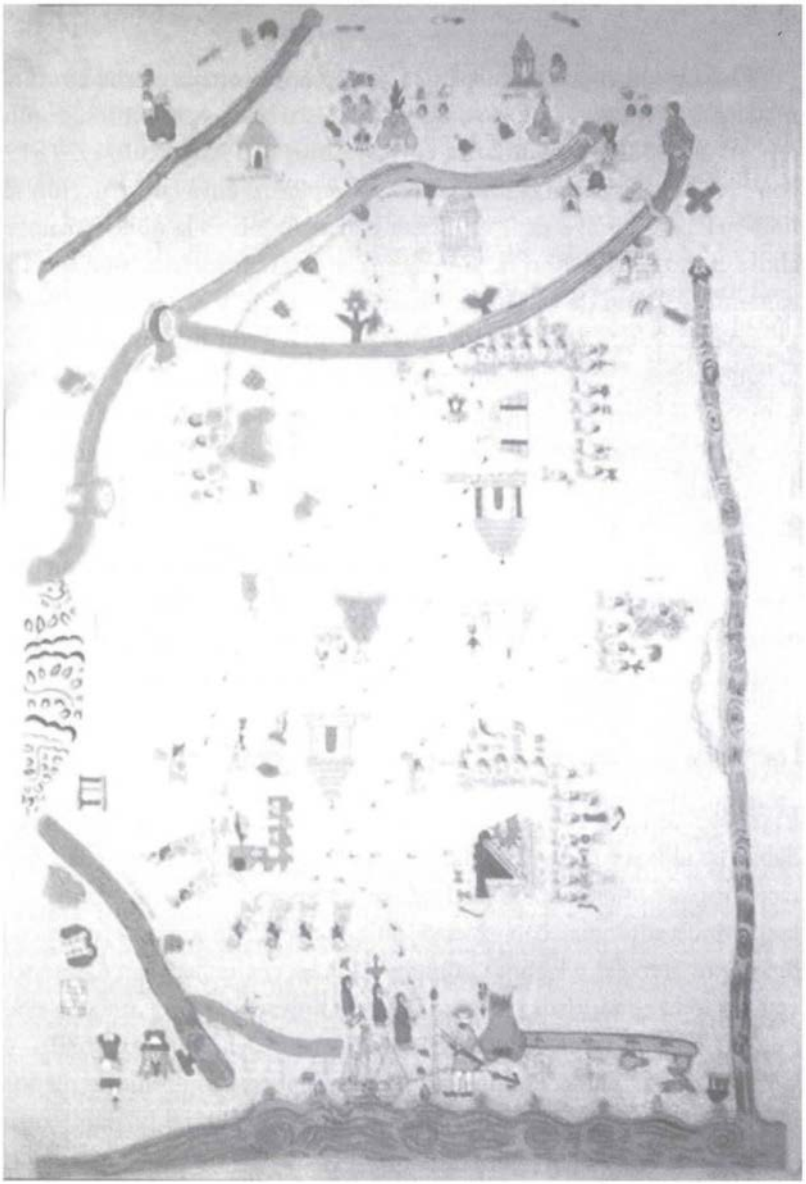
[2] Para mayor precisión, véase el estudio de Theodor Waitz (1864).

Durante la época prehispánica, la región totonaca estaba conformada por pequeños señoríos, de los cuales tres de sus señores, según reporta el Códice Misantla, se entrevistaron el 19 de junio de 1519 con Hernán Cortés en la fortaleza de la Veracruz, cuya construcción se inició el 18 de mayo de 1519. Esta construcción es la que se conoce ahora como la Villa Rica de la Veracruz. Estos señores fueron, respectivamente, el señor de Misantla, Macuilcuauhuitzti y Xohuilitzin (Pérez de Arteaga 1962: 27). Los tributos que ofrecieron fueron similares a los que entregaron regularmente tanto en la Villa Rica de la Veracruz, como en su posterior asiento, en lo que ahora es conocido como La Antigua Veracruz. Este tributo lo entregarían hasta el 29 de agosto de 1544, fecha en que formalmente cambia el lugar de tributación a Xalapa, luego de ser tasado.

Pero ¿qué sucede entre los años inmediatos al contacto y aquellos que transcurrieron hasta que los indígenas tributaron en Xalapa y, finalmente, los trasladaron al nuevo asiento de la ciudad de Misantla? Responder esta pregunta es el objetivo del presente trabajo.

Los viejos pueblos totonaques

El patrón de asentamiento de los pueblos Totonacos fue disperso; abundaban las aldeas y pequeñas villas. Sin embargo, en el momento del contacto hispanoamericano, se distinguían algunas ciudades urbanizadas en la provincia totonaca, con excepción de la costa y de su corta franja cubierta por arenales y lagunas salobres —de las cuales llegaban a obtener «sal, en toda esta jurisdicción, no la hay, sino van a la Veracruz por ella, que está de aquí veinte leguas» (Pérez de Arteaga 1962: pregunta 30)—. Cercanas a estas ciudades florecieron algunos pocos—aunque no menos importantes— asentamientos como Cempoala y Quiahuiztlan, entre otros. La mayoría de tales asientos prefirieron las suaves tierras de las estribaciones de la sierra madre oriental, aun cuando evitaron los abruptos climas de la sierra de Chiconquiaco.



Códice Misantla, 1572. Copia en el Instituto de Antropología de la Universidad Veracruzana y el Ayuntamiento de la ciudad de Misantla, Veracruz

Tales asentamientos (Ruiz s. a.) eran relativamente pequeños y estaban obligados a tributar a la guarnición nahua que, para fines de control y tributo, se encontraba apertrechada en Nahutlan. Hasta dicho lugar llegó Juan de Escalante, hombre de confianza de Cortés, y derrotó a los aztecas apoyado por cuarenta hombres, no todos soldados y, según Díaz del Castillo, por dos mil totonacos y, según Cortés, por ocho mil hombres.[3] Los tributos consistieron en rodelas, aves y miel, aunque esporádicamente se menciona el oro como metal para tributar, hecho extraño pues la geología del estado de Veracruz, por lo general, no contempla metales preciosos como el oro, por ello consideramos que este era, más bien, un producto de intercambio. Los esporádicos hallazgos de estos metales están relacionados con materiales provenientes de otras regiones mesoamericanas. Otro tributo pagado por el señor de Misantla fue en hombres, tanto los que acompañaron a Cortés al altiplano, al encuentro de Tenochtitlan, como los hombres que fueron dados para trasladar madera desde los ricos bosques de Misantla hasta la fortificación española de la Villa Rica de la Vera Cruz.

La región que nos ocupa corresponde a las primeras estribaciones de la Sierra Madre oriental, en la cual se encuentran aún explanadas como las de Colipa o pequeños valles como el de la ciudad de Misantla, con suaves pendientes y cruzados por abundantes corrientes formadas en la mencionada sierra. La altura promedio sobre el nivel del mar en el municipio de Misantla es de 410 metros[4] lo que, junto con las condiciones orográficas, le confiere un clima fresco a caluroso que, según el Barón de

---

[3] Según Gómara, el número de hombres fue de diez mil. Sin embargo, debe considerarse muy lejana cualquiera de estas cifras toda vez que la guarnición azteca en Nahutlan no era grande y que, en la batalla, Juan de Escalante fue herido de gravedad junto con otros españoles, por lo que murió al llegar a la fortaleza de la Vera Cruz. Por otro lado, Díaz del Castillo, que no fue testigo presencial, menciona la muerte de varios hombres, en tanto que la posición oficialista de Hernán Cortés es la de triunfo sobre la guarnición e incendio de Nahutlan.

[4] Carta topográfica de Misantla E14B17, esc. 1:50 000 INEGI, México, 1995.

Humboldt «[...] es un lugar delicioso, en donde no se conoce la plaga de los mosquitos y jején, que tanto abundan en el puerto de Nautla, en las márgenes del río Quilate y en Colipa» (Humboldt 1941). En lo que ser refiere a las superficies para cultivo, estas son buenas, húmedas; regadas por las corrientes de los ríos que cruzan su superficie, principalmente el Palchán, Las Palmas, Paxilila, Matracas y Pacalangüa.

Así pues, esto nos permite visualizar un espacio geográfico apto para ser ocupado, con mejores condiciones que las existentes en la sierra, aun cuando no totalmente libre, pues existía ya en la periferia del actual asentamiento de Misantla un enclave poderoso por sus connotaciones religiosas, con gran antigüedad y filiación posiblemente Olmeca, al que se le dio el nombre de Tochpan. Era este un pueblo relativamente pequeño, con un centro monumental religioso y larga tradición de elementos escultóricos, mas no de escritura. Su larga ocupación está reflejada en las columnas de materiales arqueológicos detectados. Su ubicación en la parte sur de la actual ciudad de Misantla le confiere, por otro lado, relativa protección contra las corrientes gélidas que chocan contra la sierra, a la vez que le permite tener un dominio visual del valle (Ruiz 1992).

Con relación al asiento de San Juan Misantla, conocido ahora como Pueblo Viejo, a aproximadamente cuatro leguas del actual Misantla, pordemos señalar que el lugar es frío, con suaves pendientes hacia el norte y limitado por las montañas que la protegen por sus otros tres lados. Está cruzado por pequeños arroyos que desembocan al final de la pendiente en una corriente conocida como río zancudo, formada en la sierra de Monterreal. Su altura promedio sobre el nivel del mar es de mil metros aproximadamente.

San Juan Misantla era un asentamiento pequeño, cuyos materiales arqueológicos permiten considerarlo como de poca importancia, salvo el nombre que habrá de ser topónimo de la región. Los restos arquitectónicos de la etapa anterior al contacto hispanoamericano consisten en un basamento de poca altura sobre el cual fueron construidos una serie de celdas utilizadas como habitaciones y después destruidas para ser

edificada una pequeña iglesia, cuyo frente está hacia el norte donde se ubica la plaza que era el centro literal del antiguo pueblo prehispánico.

Conviene, para los fines del presente trabajo, considerar otro asentamiento: Paxil, ubicado entre dos corrientes: el arroyo Paxil y el río Pacalangüa, centro religioso por excelencia y con amplios espacios cultivables, suelos ricos, húmedos y protegidos por la orografía circundante. De Paxil trataremos posteriormente.

La tierra antes del contacto

La tierra, por lo general, tenía un carácter sagrado; proveía del alimento y de los recursos necesarios al hombre, por ello, la tierra era una y solo una, no podía dividirse. Por otra parte, las fuentes históricas reconocen en los totonacos a gente pacífica, datos que corrobora la arqueología al identificar casi siempre asentamientos abiertos y no fortificaciones de las cuales —dentro del área central del actual estado de Veracruz— la que ha sido considerada, erróneamente a mi parecer, como fortaleza es la ciudad totonaca prehispánica de Quiahuiztlan. Su ocupación en el cerro de los Metates no fue sino la apropiación y modificación del espacio en una serie de niveles para su aprovechamiento como terrazas de cultivo.

No vemos en Quiahuiztlan otros elementos militares asociados como serían muros, fosos, empalizadas, accesos protegidos o pozos de agua al interior del asentamiento que permitieran la eventualidad de un ataque o sitio prolongado. Tampoco se han detectado silos, aunque sí posibles campos de cultivo. Por el contrario, en otro sitio, Cuauhtochco, más cercano a Córdoba y en la línea de comercio con el sureste en la época prehispánica, se encuentra un sitio, con características de fortificación y, por ende, considerada azteca por el tipo de materiales arqueológicos detectados.

Sabemos, entonces, que los totonacas era un pueblo pacífico. Su sistema de gobierno estaba representado por un gobernador que administraba el señorío apoyado por consejeros, guerreros y sacerdotes. Estos

eran, las más de las veces, figuras decorativas al interior del gobierno indígena, pues la voluntad final era la del señor, casi siempre un anciano. La tierra era una propiedad común a la cual todos tenían derecho en tanto la cultivaran. Sin embargo, llama la atención el concepto de propiedad, pues tenían en cultivo únicamente la tierra necesaria para obtener los productos con los cuales se pudiera mantener a la familia. Esta se establecía sobre la base de la unidad familiar fundada en el parentesco y en los linajes que se fueron formando a partir de los pequeños pueblos que se unían en una sola confederación en caso de peligro. Por ello, son tres los señores que se presentan en la Villa Rica de la Vera Cruz.

Los gobernadores residían en el pueblo principal y, por este motivo, durante el virreinato encontramos mencionados los *macehuales* o plebeyos, *topiles* o alguaciles, *teteaxca* o mandones, todos bajo una vigilancia directa del *calpixque*, quien, a su vez, respondía ante el señor o gobernador. Esta forma de organización subsiste hasta nuestros días.

Se consideraba que la tierra estaba dividida al interior de los pueblos y al exterior. Entre uno y otro, los límites estaban definidos, tal como es posible observar según algunos documentos, entre ellos, el códice Misantla y el Códice Chapultepec. La información contenida en el primero permite considerar que no fue sino hasta el cambio de asiento del pueblo de Misantla que se generalizaron los problemas por límites.

La tenencia comunal de la tierra continuó hasta el momento mismo del contacto en el que, ya con el antecedente de la bula papal del 4 de mayo de 1493, se le confirió la propiedad de la tierra a los reyes de España:

> [...] por la autoridad del Omnipotente Dios, a Nos en San Pedro concedida, y del Vicario de Jesuchristo, que execremos en las tierras, con todos los Señoríos de ellas, Ciudades, Fuerzas, Lugares, Villas, Derechos, Jurisdicciones, y todas sus pertenencias, por el tenor de las presentes las damos, concedemos, y asignamos perpetuamente a Vos, y a los Reyes de Castilla, y de León vuestros herederos, y sucesores: y hacemos, constituimos y deputamos a Vos, y a los dichos vuestros herederos, y sucesores,

> señores de ellas con libre, lleno, y absoluto poder, autoridad, y jurisdicción: con declaración, que por esta nuestra donación, concesión, y asignación no se entienda ni se pueda entender que se quite, ni se haya de quitar el derecho adquirido a ningún Príncipe Christiano, que actualmente huviere poseído las dichas islas y tierras firmes [...]. (Zavala 1971)

No obstante, aún no está estudiado el comportamiento de los pueblos totonacos de esta región, a los cuales les fue trastocada esta forma general de organización al interior de los pueblos al ser sojuzgados por pueblos bélicos como el del señorío de Huexotla que, literalmente, empujó a estos totonacos de la sierra alta hacia la sierra baja. A esto se sumaron después los actos de guerra de la triple alianza guiados por Moctezuma Ilhuicamina en 1469. Ellos irrumpieron hacia la parte baja de la región de Misantla y Papantla, dividieron las tierras de los totonacos y de los huaxtecos, y luego realizaron las incursiones de Netzahualpilli en 1486.

Algunos siglos atrás se había consolidado la presencia chichimeca en la sierra alta del norte de puebla. La relación de Jonotla y Tetela indica que el pueblo de Jonotla se fundó en el año 1180 con el establecimiento de gente de filiación nahua que se estableció también en Tlatlauqui, Zautla, Ixtacamaxtitlan y Tetela, puntos por los cuales continuaron avanzando hacia la costa y sus fértiles tierras, entre ellas Misantla, después de la prolongada sequía de 1454 en los valles centrales.

Así pues, el desplazamiento, la unión y la presencia de hablantes nahuas en el Totonacapan de la sierra baja de Chiconquiaco se debieron a diversos factores que incidieron, finalmente, en un trastrocamiento del orden de la tenencia de la tierra. Antes había, mediante la familia como célula básica de organización, una necesidad de cultivar la tierra; a esta se le hacía producir en la medida de lo necesario para subsistir. Con la irrupción de nuevas políticas hacendarias, que rebasaron las costumbres establecidas, la tenencia de la tierra se modificó en diversos aspectos, uno de los cuales, desde un punto de vista económico, implicó un incremento en la explotación de la tierra cultivable (hemos descrito

anteriormente el tipo de orografía y fisiografía existente en esta parte del Totonacapan). Esto originó, al cabo de algunos años, una desorganización sociopolítica que incidió en el tipo de asentamientos urbanos del postclásico. La tendencia que se constata es hacia un patrón disperso en el cual el espacio de cultivo es también el lugar donde se va a construir la vivienda.

Pero, por otro lado, estas tierras, al utilizarse para cultivos temporales[5] tendieron a un rompimiento del equilibrio y desgaste de las tierras que se convirtió en un elemento importante para tenerse en cuenta en el momento de un cambio de lugar de residencia.

El momento del contacto y la resistencia

Cortés, una vez desembarcado en las playas de Chalchicueyecan, fundó el primer ayuntamiento en la tierra firme americana y eligió a Alonso Hernández de Portocarrero como alcalde de una villa sin más obra que una picota en la plaza y una horca fuera de la villa. Posteriormente, y en breve tiempo, alrededor del mes de mayo se empezó a constuir la fortaleza de la Villa Rica de la Vera Cruz, frente a Quiahuiztlan, de donde habrá de retornar a Cempoala para, de ahí, iniciar su recorrido hacía el altiplano.

Interesa saber que durante este lapso fueron convocados los pueblos de la sierra. No se presentaron los de la región de Misantla sino entre el 16 y 21 de agosto de 1519. Justo cuando Cortés transitaba por el Totonacapan rumbo a Tlaxcala, ellos llegaban a la fortaleza de Villa Rica a presentar sus ofrendas. Una interpretación del numeral cinco, cercano a los tres señores en la Villa Rica, parece indicar que el día elegido fue el 21 de agosto, cinco días después de irse Cortés (Mena 1911). La resistencia fue pacífica, cautelosa antes que formal. Simplemente dejaron

[5] Se ha hallado evidencia extraordinaria de una obra hidráulica de gran envergadura, un canal excavado y que se confunde con el cauce de un arroyo, esto en el asentamiento prehispánico de Ídolos.

transcurrir el tiempo, desde abril hasta agosto, para presentarse y, cuando lo hicieron los señores referidos, invitaron a los europeos a visitarles a su vez. La advocación del asiento de la Villa Rica fue a San Juan por lo que al pueblo al cual llamaban Misantla le fue agregado, en su momento, el nombre de San Juan Misantla.

La tasación y sus pagos hasta 1544 en la Antigua Vera Cruz

Una vez iniciada la relación hacendaria, el pueblo de Misantla debía tributar, ya no a la estancia de Nahutlan, que para ello había sido destruida, sino a los nuevos señores que se impusieron mediante la guerra, los europeos. Se menciona en el libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España[6] los diferentes tributos que se debían pagar y hacerse efectivos en la ciudad de la Vera Cruz (Villa Rica de la Vera Cruz) primero, y luego, a partir de 1524 en el nuevo asiento de la misma ciudad, (la actual Antigua de la Vera Cruz). Se puede inferir que era una cantidad muy cercana a la que reportan en dicho libro.[7]

Aunado a lo anterior, hemos mencionado que la región, los pueblos y las autoridades de Misantla colaboraban también con mano de obra de hombres que trasladaban madera desde los bosques abundantes de Misantla hasta el nuevo asiento de la viajera Veracruz. Es de suponerse que tales tránsitos de la población, de por sí ya diezmada por el aporte de tamemes a Cortés, así como por la viruela, también debieron de sufrir el inclemente clima de la ciudad de Veracruz, la cual, en la *Descripción de la Ciudad de la Veracruz y su comarca* del alcalde mayor Alvaro Patiño en 1580 dice:

---

6 El libro de las tasaciones de pueblos de la Nueva España. Siglo XVI. Archivo General de la Nación. México, 1952.

7 Informe técnico del proyecto Contactos Hispano Americanos en el Estado de Veracruz, La Antigua, al INAH, 1992 y 1993.

> El décimo séptimo capítulo se dice que el sitio é puesto de esta ciudad es naturalmente malsano, por muchas y fuertes razones que para ello concurren, porque demás de estar, como habemos dicho, situada la ciudad en lugar declive y bajo, y de su naturaleza húmedo y abrigado de los vientos saludables y descubierto á los insalubres y malsanos, ayuda mucho esto el excesivo calor que la mayor parte del año aquí hace [...] por ser como es la destemplanza caliente y húmeda manifiesta ocasión de las tales enfermedades y de las fiebres pútridas que aquí suelen ser muy ordinarias [...]. (Ramírez Cabañas 1943: 26-27)

Por ello, aun cuando no son librados del tributo, sí tienen una merma considerable en las condiciones, pues el 29 de agosto de 1544 las autoridades virreinales visitan el pueblo para realizar un censo, sobre la base del cual el tributo, pagadero cada ochenta días, sería el siguiente:

60 paños de cama labrados de tochomile[8]
60 camisas labradas (bordadas)
60 naguas
100 cargas de maíz
100 gallinas
5 cargas de frijoles
4 cargas de chile
4 cargas de pepitas
8 jarros de miel
1 carga de cera

Este tributo, en principio, debía ser entregado en Veracruz; sin embargo, debido a la reticencia de los indígenas a trasladarse hasta la costa, junto al río Huitzilapan, asiento de la nueva ciudad de Veracruz, los indígenas consienten en trasladar únicamente la ropa y entregar lo demás en Jalapa. No obstante, el 13 de julio de 1545 es tasado nuevamente

[8] Tierras. Volumen 33, expediente 5, folio 41.

el tributo y otra vez en 1546 se establece cada noventa días la obligación de los naturales de entregar:

30 paños labrados
3 naguas labradas
30 camisas labradas
50 gallinas

Para este momento, la población registra un número de 558 tributarios; hacia 1553 hay 300 tributarios varones. Con el traslado de la población de San Juan Misantla a su actual emplazamiento, la población creció hasta 800 tributarios por obra de la reducción y el traslado de otros pueblos, entre ellos el ya mencionado Paxil.

Su traslado a Misantla en 1564

Cuando llegan los frailes franciscanos en su tarea evangelizadora a la región de Misantla, se encuentran con estos indígenas en pequeñas aldeas, en casas ubicadas dentro de las mismas sementeras *(milpas)*. A esto se añade que no hay sino angostos caminos por la sierra de Monterreal y deben ascender primero a Tonayán para seguir a Monterreal e Ixtapan, entre otros lugares. Fray Buenaventura de Fuenlabrada (quien vivía en Chapultepec), evangelizador de esta región, se unió a la empresa de lograr la llamada reducción de pueblos. El lugar elegido estuvo cercano a Tochpan, la actual Misantla.

La ciudad de Misantla se ubica en la zona central montañosa del estado de Veracruz, a 410 metros sobre el nivel del mar. Está regado abundantemente por el río de Las Palmas y el río Palchan que descienden de la serranía de Chiconquiaco y se unen frente a la ciudad de Misantla para desembocar en la Barra de Palmas en el Golfo de México. Sus suelos, al ser elegidos por los antiguos habitantes para asiento de la ciudad, eran suficientes para los fines propuestos, no así para una población actual que ve impedido el crecimiento de la ciudad por las

tierras expansivas y no aptas para construir en ellas, por el cauce del río que se desborda ocasionalmente y, finalmente, por las barrancas.

Esa tierra, sin embargo, no estaba libre; pertenecía a los de Tonayán quienes, en 1572 demandan que «[...] las tierras no las sembraban los de Misantla, si no es de diez y siete años a esta parte, que estando algunos naturales de Misantla a unas sierras [San Juan Pueblo Viejo], Fray Buenaventura por la doctrina los sacó a un pedazo de tierra de esta de Tonayán y allí se quedaron [...]».[9]

Por lo anterior podemos considerar que parte de la población se trasladó cerca de Tonayán en 1555, diecisiete años antes de la demanda, en el año 11 ácatl. Sin embargo, no fue el único pueblo que se trasladó, pocos años después le tocó a los de Tochpan en 1558 o 1559. El 20 de enero de 1564 es la fecha exacta del traslado total de la gente de Pueblo Viejo de Misantla hasta su actual emplazamiento.

El crecimiento de la población fue inmediato, ya que se trasladaron otros tantos pueblos hasta donde ahora se encuentran, y hacia 1579 el pueblo está ya construido y la iglesia, dedicada a Santa María de la Asunción, tiene la fecha inscrita de 1579, año de su advocación. Datos arqueológicos de la colonia, bastante tempranos, permiten detectar una ocupación muy cercana a la que actualmente tiene dicha ciudad, esto es, una retícula irregular supeditada a los accidentes topográficos existentes, a los arroyos que la cruzan y a algunas fuentes de agua fresca.

En el plano que realizó el corregidor Diego de Arteaga, se señala la iglesia como punto central al igual que lo fuera de todos los pueblos del siglo XVI, y ella está delimitada por calles. Del mismo modo, se señalan tres de calles, una plaza de armas y la casa de gobierno, tanto la casa indígena como la casa real o del gobierno de los españoles; a propósito de esto debemos recordar que el virreinato dejaba que fueran los naturales quienes eligieran a sus autoridades, aun cuando hacia finales del siglo XVI las autoridades «de la casa real» se entrometían en las cuestiones de los naturales.

---

9 Archivo General de la Nación, Ramo Mercedes, volumen 5, folio 303.

Dentro de los elementos buscados por fray Buenaventura de Fuenlabrada estaba el aprovisionamiento de agua no revolcada, esto es, de manantiales, de los cuales el primero y más importante es el de Nacaquinia. Sobresalen algunos aspectos, conservados hasta ahora, como la preponderancia de la iglesia de Santa María de la Asunción y del templo de San Sebastián, cuya fiesta es el 20 de enero, así como San Fabián (hoy el Calvario).

La tierra repartida: Yecuatla, Colipa y Almería, entre otros

La tierra, esa que el Papa en 1493 había cedido y legalmente adjudicado a los reyes de Castilla y de León, fue motivo de cambios. No pertenecen ya a los indígenas, y no se trabaja la tierra para obtener un producto sin necesidad de requerir excedentes. Es exactamente lo contrario, y es necesario buscar nuevos espacios que aprovechar. Aún más, cambia el sentido del uso de la tierra. Las tierras son dadas en merced a los españoles para la crianza de ganado.

Las tierras cultivadas en equilibrio religioso e innato por los naturales se corrompieron por la necesidad de obtener un producto que el español atesorase, además de que el sentido de propiedad le permitió la destrucción incluso de los lugares sagrados.

Se observa así, en esta región de Misantla, que hay pocos pueblos formados merced a las reducciones. Sin embargo, creemos que junto a ella se da también una formación, que continúa hasta nuestros días, de asentamientos unifamiliares o de grupos muy pequeños en torno a la tierra de cultivo, ya que esta, debido al crecimiento de los campos de pastoreo cada vez más amplios, va empujando a los indígenas a instalar nuevos campos cada vez más retirados, donde los animales, tanto vacuno como lanar, que pacen sueltos, no alcancen a destruir las milpas.

En la tercera parte del siglo XVI, la región de Misantla entró en una dinámica en la que casi toda la tierra llana fue ocupada por estancias de ganado. Una visión rápida permite observar que la tierra que perteneció a Misantla llegó hasta la costa. Esto significa que comprendió grandes

extensiones de tierra y agua. La representación pictórica del códice Misantla parece extender sus límites hasta Chiconquiaco, Yecuatla, Miahuatlán, Nautla y hasta el mar, que es lo que nos interesa en este ensayo, esto es, las tierras que fueron objeto de mayor requerimiento, entre ellos, los llanos de Colipa, Alto Lucero, Nautla, Juchique, Vega de Alatorre. Hacía 1576, Juan Bazán obtuvo la licencia para acrecentar un hato de 400 vacas para poblar los llanos de Almería (Nautla).[10]

Cercano a esta estancia de los llanos de Almería, en las antiguas mercedes de Melchor del Moral y Rodrigo Cano de Villegas, en 1589, el obispo De la Mota y Escobar reporta, en 1601, que la estancia está dedicada a vacas y yeguas.

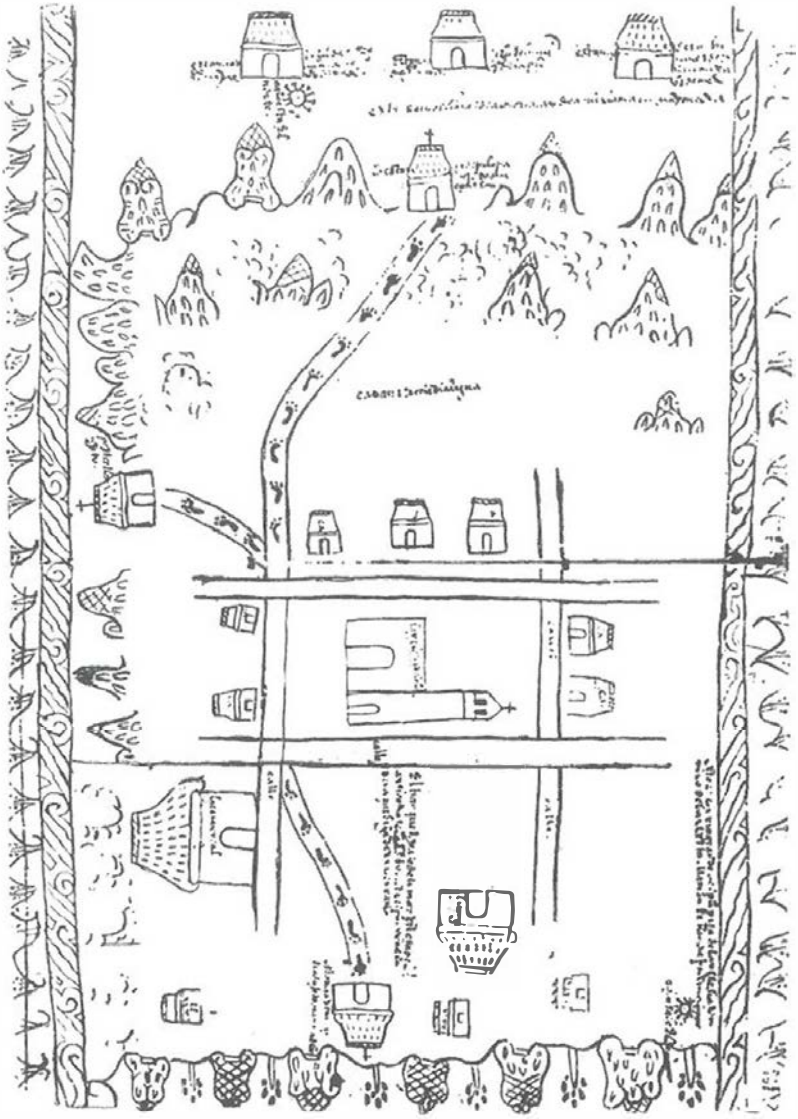
Muy próxima también, en lo que antiguamente era el pueblo de Nautlan (hoy el pueblo de Casitas) arrasado por Juan de Escalante y que le costara la vida, reporta el mismo De la Mota y Escobar que hay también, además, pesquerías.[11]

Junto con estos problemas de invasión de ganado en las sementeras, a las cuales parecen no haberse dedicado mucho los españoles, existieron, durante todo el siglo XVI problemas derivados de la misma tierra repartida a los españoles en detrimento de los naturales que, vimos, estaban cada vez más lejos de los centros urbanos en los que los solares eran ocupados «por gente de razón». En tanto los naturales abrían nuevos espacios, la gente de razón se confabulaba para solicitar nuevas tierras, en las cuales declaraban no causar perjuicio (que no estaba dado a persona alguna). La compra de testimonios y el poder traspasar la tierra al cabo de cuatro años se logra al comprometerse a ocupar el citado terreno con ganado. Los límites tendrían que estar, cuando menos, entre dos mil y tres mil pasos con la estancia contigua.

---

[10] Alonso de la Mota y Escobar. Memoriales, ms. Madrid, 1610.

[11] Donde vivía fray Buenaventura de Fuenlaabrada y en donde había congregado totonacos de la sierra para evangelizarlos, provocando con ello la exaltación de los de Tonayán contra los de Misantla



Relación de Misantla de 1579

Estos hechos hicieron difícil seguir la pista de todas las transacciones que se realizaron, ya que no había la obligación de verificar la venta en tanto no fuera a la iglesia. Sin embargo, al cabo de los años los principales latifundios eran los de la Compañía de Religiosos Descalzos de Puebla.

Asimismo, los pleitos no eran únicamente contra los españoles, sino entre los mismos pueblos. Uno de ellos fue el del pueblo de Misantla contra Chapultepec,[12] para lo que fue creado el llamado Códice Misantla, presentado en apoyo a los misantecos de Tonayán en 1563, cuando se trasladaron el siguiente año, el 20 de enero al actual Misantla.

Conclusiones

La región de Misantla fue asiento de una de las culturas más importantes en Mesoamérica, la Totonaca, cuyos orígenes, lejos de la leyenda, la singularizan como correspondiente a gente pacífica. Ellos habitaron, desde los primeros años del siglo IX, los pueblos de San Juan Totula y Tzaconautla hasta fines del siglo XI cuando emigran hasta Tlatlahuqui, Zautla, Ixtacamax-titlan y Tetela[13] para evitar la guerra contra los chichimecas.

Su conformación de gente trabajadora antes que guerrera queda constatada en los diversos episodios históricos. La frontera totonaca fluctúa, hasta su límite oriental, con el actual río de la Antigua y, hacia el norte, hasta una línea general por el valle del río Tecolutla. Al momento del contacto hispanoamericano, los jefes totonacos esperaron que la balanza se incline hacia el bando de los españoles para presentarse ante ellos el 16 de agosto de 1519 en la fortaleza de la Villa Rica de la Vera Cruz.

El sistema de organización y asentamiento, que en muchos casos perdura, fue severamente trastocado debido a diversos factores, entre ellos la intención de fray Buenaventura de Fuenlabrada, encargado de

---

[12] La relación geográfica de Jonotla y Tetela señala que fundan estos pueblos los totonacos en el año 1180 d. C.

[13] AGI, Justicia, 113, documento 5, folio 36v.

catequizarlos, de agruparlos en lugares menos inaccesibles como lo era San Juan Misantla, el actual Pueblo Viejo, entre la sierra. Para ello trasladaron parte del pueblo hasta terrenos de los de Chapultepec, donde él vivía, con lo que se inició un largo pleito entre los de Chapultepec y los de Misantla, que apoyaron a los de Tonayán.

Su traslado se da finalmente en 1564, el 20 de enero, cuando son congregados varios pueblos en torno a un antiguo asentamiento del cual subsisten parcialmente los basamentos. Sobre ellos se construyeron sendas edificaciones, la primera de las cuales, como centro rector del nuevo pueblo, fue la iglesia cuya advocación fue a Santa María de la Asunción y cuya fecha inscrita es de 1579. Parece, sin embargo, que muy pronto, en 1567, la iglesia de la Asunción de Misantla contaba ya con un sacerdote secular. La otra edificación fue advocada a San Sebastián, cuyo nombre es el del patrón de la tercera fundación de la Vera Cruz (hoy la Antigua).

Independientemente del pleito entre los pueblos, considero que fue al interior de estos donde se dio la mayor lucha, pues, una vez sujetos estos pueblos, reducidos con impuestos tasados y obligados a entregar, los naturales debieron enfrentarse a la codicia de los europeos que cada vez solicitaban mayores cantidades de tierra. Esta tierra, de acuerdo con las mismas ordenanzas, estaba poblada con ganado vacuno, por lo que se crearon estancias. Esto redujo la libertad de los naturales que se alejaron cada vez más de los centros de población para poder abrir espacios entre la vegetación y continuar su trabajo de cultivar la tierra, principalmente con cultivos como el maíz y el algodón.

Esta necesidad de alejarse de los europeos se debió a la imposibilidad de que coexistieran la agricultura y la ganadería. Ambas son actividades que nunca, en país alguno, han podido desarrollarse sin delimitar los espacios.

Las fuentes nos hablan de diversos problemas y de otras tantas estancias. Sin embargo, la historia de esta región, al menos durante el siglo XVI, es la de un reordenamiento territorial en toda la zona totonaca,

en la que los naturales se enfrentaron a diversos problemas. Entre ellos, y a pesar de que en el virreinato subsistía y les era reconocida su autoridad indígena, se cuenta el ser desplazados hasta conformar pequeños grupos en aldeas sin importancia, quizá unidos en torno a núcleos familiares o por afinidades. Esta disgregación en pequeñas aldeas se corrobora tanto por el dato arqueológico como por el gran número de rancherías cuyos orígenes se remontan a siglos atrás.

La encomienda de Misantla fue temprana, a pocos años de ocupada la Nueva España; pues, ya en 1527, estuvo encomendada a Luis de Saavedra, aun cuando, para 1534, estuvo nuevamente en posesión de la Corona.[14]

Finalmente, debemos considerar que no desaparece totalmente la forma indígena de gobierno. Tampoco existieron mayores problemas por la tierra, dado que esta gente fue adaptándose paulatinamente a los nuevos esquemas de supervivencia, aun cuando se dieron levantamientos como el de Naolinco hacia 1530. Los problemas por la tierra tendieron a resolverse al interior de los gobiernos locales y a extinguirse ante la lentitud de los trámites. Pues el gobierno virreinal requería, en cierto modo, de la conformidad de los naturales más que de su participación.

Por otra parte, la población experimentó movimientos cíclicos que han sido observados conjuntamente con el auge productivo (parecen corresponder al aumento de cereales como el maíz). Así, sería interesante desarrollar por qué en 1546 Misantla tuvo 3348 habitantes; en 1553, apenas siete años después, 1800; 4800 en 1564; nuevamente descendió a 3600 habitantes en 1565; y aún más en 1570 a tres mil habitantes; el censo de Arteaga indica una población de 1200 habitantes.

En detrimento de los naturales, junto con problemas de invasión de ganado en las sementeras, existieron, durante todo el siglo XVI, otros derivados del reparto de tierras a favor de los españoles. Al cabo de los años, los principales latifundios eran los de la Compañía de Religiosos

[14] AGI, Justicia, 113, documento 5, folio 36v.

Descalzos de Puebla. Los pleitos que se originaron no eran solo contra los españoles sino entre los pueblos mismos, uno de ellos fue el que enfrentó al pueblo de Misantla con el de Chapultepec.[15] Para resolverlo fue creado el llamado Códice Misantla, presentado en apoyo a los de misantecos de Tonayán en 1563.

Bibliografía

Baker, A.
1887 «Aboriginal Indian Races of the State of Vera Cruz». En *Royal Geographical Society*, N. S. ix, Londres, pp. 568-569.

Humboldt, Alexander von
1941 *Ensayo político del reino de la Nueva España.* Edición crítica de Vito Alessio Robles. México D. F.: Pedro Robredo.

Mena, Ramón
1911 «El códice Misantla y el códice Tonallan». *Revista de la Sociedad Científica Antonio Alzate*, t. xxx, México.

Pérez Arteaga, Diego
1962 *Relación de Misantla de Diego Pérez de Arteaga con notas de Ramírez Lavoignet.* Cuadernos de la Facultad de Filosofía y Letras, n.° 9. México, D. F.: Universidad Veracruzana.

Ramírez Cabañas, Joaquín
1943 «Descripción de la Ciudad de la Veracruz y su comarca del alcalde mayor Alvaro Patiño en 1580». En *La ciudad de Veracruz en el siglo xvi.* México, D. F.: Imprenta Universitaria.

Ruiz Gordillo, Omar
1992 Informe técnico del proyecto Misantla al INAH. Inédito.

[15] Donde vivía fray Buenaventura de Fuenlaabrada y en donde había congregado totonacos de la sierra para evangelizarlos, provocando con ello la exaltación de los de Tonayán contra los de Misantla.

s. a. «Reconocimiento en superficie de la sierra madre oriental región central de Veracruz». Inédito.

Waitz, Theodor
1864 *Anthropologie der Naturvoelker IV: Die Amerikaner*. 2 Haelfte. Leipzig.

Zavala, Silvio
1971 *Las instituciones jurídicas en la conquista de América*. 2.ª ed. revisada y aumentada. México: Porrúa.

CONSTRUYENDO HISTORIAS
APORTES PARA LA HISTORIA HISPANOAMERICANA
A PARTIR DE LAS CRÓNICAS
Se terminó de imprimir en los talleres gráficos de
Ediciones Atenea eirl.
Av. Carlos Gonzales 256-260, San Miguel
Teléfonos: 452-4239 / 452-4123

LOS CONTENIDOS DE ESTE LIBRO PUEDEN SER
REPRODUCIDOS EN TODO O EN PARTE, SIEMPRE
Y CUANDO SE CITE LA FUENTE Y SE HAGA CON
FINES ACADÉMICOS Y NO COMERCIALES

PRÓXIMAS PUBLICACIONES:

Negociaciones comerciales internacionales
Aníbal Sierralta Ríos

Unilateralismo y negociación colectiva en la administración pública
Edgardo Balbín Torres

Arquitectura inca en Ollantaytambo
Jean-Pierre Protzen

Entre tradición e innovación. Cinco siglos de literatura amerindia
Jean-Philippe Husson

Fondo Editorial de la PUCP
Plaza Francia 1164, Lima 1 Perú
Teléfonos: (51 1) 330-7410, 330-7411
Fax: (51 1) 330-7405
Correo electrónico: feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones/fondo_ed/

La historiografía hispanoamericana ha producido diversos trabajos que permiten referirnos a una construcción diferente del conocimiento de nuestro pasado que no excluye, por cierto, la perspectiva interdisciplinaria, ya que las nuevas formas de encarar el uso y análisis de las crónicas ha requerido de acuciosas aproximaciones sugeridas por disciplinas como la Lingüística, la Literatura y la Antropología. Por ello, el simposio de Historia «Constuyendo la historia hispanoamericana a partir de las crónicas de los siglos XVI a XVIII», realizado en el marco del 51 Congreso Internacional de Americanistas (Santiago de Chile, julio de 2003), reunió a especialistas que trabajaron dicha temática desde una perspectiva interdisciplinaria. Así pues, con esta publicación, se busca dar a conocer sus investigaciones con la finalidad de advertir cómo se proyecta, a inicios del siglo XXI, el conocimiento que de nuestro pasado ofrecen las crónicas.

ISBN 9972-42-720-X
9 789972 427206

creative commons